



MAESTRIA EN SOCIOLOGIA

“APROXIMACIONES” AL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL EN LA TEORÍA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

PABLO ANTONIO PACHECO MIRANDA

**ASESOR:
DRA. LIDIA GIROLA MOLINA**

15/03/2010

Agradecimientos

A mis padres:

Rosa María y José por su cariño inmenso.

A mis hermanos:

José, Julio, Amanda, Carlos y Armando por su compañía.

A mi familia:

Mi esposa: María Rosa por su amor eterno.

Mis gigantes: Mis hijos, Iván y Omar.

A mi asesora:

Dra. Lidia Girola por su enorme paciencia y su lúcida guía. Gracias, sin ella no hubiera sido posible la elaboración de este trabajo.

**“APROXIMACIONES” AL CONCEPTO DE
SOCIEDAD CIVIL EN LA TEORÍA CRÍTICA DE
JÜRGEN HABERMAS**

CAPITULO 1. INTRODUCCIÓN

1.1 PRETENSIÓN DEL ESTUDIO	5
1.2 ¿POR QUÉ JÜRGEN HABERMAS?	18
1.3 ¿POR QUÉ LA SOCIEDAD CIVIL?	24
1.4 PERFIL TEÓRICO-POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS	30

CAPITULO 2. PRIMEROS PASOS: “HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA”

2.1 CATEGORIZACIÓN DE “SOCIEDAD CIVIL” EN LA OBRA: “HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA”.	39
2.2 CRÍTICAS A UN COMIENZO: LA SOCIEDAD CIVIL EN “HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA”.	53
2.3 CONFESION DE CULPAS. RESPUESTAS DE JÜRGEN HABERMAS	60
2.4 CONCLUSIONES. ACERCA DE HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA.	64

CAPITULO 3. UN PUNTO DE MADUREZ TEÓRICA: TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

3.1 A LA BÚSQUEDA DEL CONCEPTO: LA SOCIEDAD CIVIL EN TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.	71
3.2 EL RESURGIMIENTO DE LA “SUBJETIVIDAD REBELDE”. OBJECIONES.	130
3.3 EN PERSECUSIÓN DEL <u>CONSENSO</u>. RESPUESTAS DE HABERMAS O “LA PSIQUE AL TERMIDOR”.	156
3.4 A MODO DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL DE TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.	173

CAPITULO 4. CONCLUSIONES GENERALES.

4.1 A MANERA DE CONCLUSIÓN GENERAL.	188
4.2 GLOSARIO MÍNIMO.....	204
4.3 BIBLIOGRAFÍA.....	212

CAPITULO 1. INTRODUCCIÓN

1.1 PRETENSIÓN DEL ESTUDIO

En 1977 en el marco de una entrevista realizada en Starnberg, Marcuse y Habermas dilucidaban acerca de la naturaleza y fundamentación de los valores, sobre todo cuando éstos se observan bajo un perfil de conflicto; una de las líneas arrojó la posibilidad de hegemonía de “Eros” bajo una forma de vida emancipada, éste es el enfoque de Marcuse, el cual apelaba a horizontes antropológicos-freudianos; mientras que Habermas se remitía ya, a recursos de tipo discursivo. Más adelante, Marcuse recordando aquella ocasión, pero en condiciones adversas (de salud precaria), le confesó a Habermas: “ Sabes, ya sé donde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás”(Giddens et al, 1988:126).

Lo cierto es que Habermas desde temprana edad se movía en terrenos de izquierda- de talante crítico; partiendo de los jóvenes hegelianos de izquierda pasando por Kant, Hegel, Marx, Lukács y más adelante, Adorno, Horkheimer y Marcuse, todo ello le permitió recorrer senderos familiares a aquellos recordados por Marcuse anteriormente. Incluso, es imperioso señalar el hecho que él mismo Habermas comenta: haber experimentado el terror y las consecuencias del fascismo “un tanto” diferente a algunos de sus compañeros de época:

A la edad de 15 a 16 años, sentado frente a la radio, experimente lo que se estaba discutiendo ante el Tribunal de Nuremberg; cuando otros, en lugar de conmocionarse en silencio por el horror comenzaron a discutir la legitimidad del juicio, las cuestiones de procedimientos, y las cuestiones de jurisdicción, eso significó la primera ruptura, que aún dura. Es cierto que sólo porque yo era todavía sensible y fácil de ofender no me cerré ante el

hecho de una inhumanidad realizada colectivamente como sucedió con la mayoría de aquellos que eran mayores que yo (Bernstein, 1988:14).

Como nos refiere Bernstein (1988), son estas experiencias las constituidas durante sus días de estudiante (las cuales dicho sea de paso, funcionan como una especie de doble lanza: de reprobación frente a la realidad, por otro, de valoración en cuanto a los logros alcanzados por las instituciones del Estado de derecho, más adelante incidiré sobre este punto), las que van cincelandando su formación y con ello su sensibilidad ante una realidad caracterizada, entre otras cosas por una desigualdad en aumento. Son estas experiencias las que motivan al pensador alemán a preguntarse: ¿por qué una civilización que recorre de Kant a Hegel, llegando a Marx, es capaz de transitar tales caminos de barbarie? Esto posee varias repercusiones en el pensador francfortiano: una, su “sensibilidad” de cara a las instituciones del Estado de derecho, vislumbrándolas como pertenecientes a una etapa moral-política digna de apreciarse¹; segundo, el haber vivido en un contexto socio-político y filosófico distinto al de la Teoría Crítica clásica le hace adquirir otra “mentalidad”² y, por último a la par con lo precedente, detenta Habermas un afán de curiosidad y de impulso a apoderarse de todo lo que le parecía útil, lo cuál le permite acceder a “Textos no autorizados” por la generación anterior de pensadores críticos, esto es, a teóricos norteamericanos (Pierce, Mead y otros).

Es decir, son estas experiencias las que, en síntesis, le permiten a Habermas moverse en un plano teórico diferente al de sus predecesores³, concretamente no sólo es el suceso del final del fascismo, sino también, la dinámica de los movimientos sociales de los años sesenta lo que determina que se forme en el crítico alemán otra “mentalidad”, un tanto optimista y, tal vez por ello, a valorar el

¹ En la línea de la lógica de la evolución sustentada por Habermas.

² Véase el apartado: “El perfil teórico-político de Jürgen Habermas”. Confróntese: “La influencia de la Escuela de Frankfurt: tres tesis” Jürgen Habermas, en *Política*, El Nacional, 15 de febrero 1990.

³ Me remito una vez más al apartado: “El Perfil teórico-político de Jürgen Habermas”.

significado de la democracia, cuestión no apremiante para la primera generación sobre todo por las circunstancias predominantes en su momento y, al cual Habermas considera de suma importancia⁴; en síntesis, Habermas sabía bien de lo que estaba hablando Marcuse en aquella ocasión.

Por otra parte, Habermas considera de suma importancia el distanciamiento crítico con respecto a aquellas teorías (¿tradicionales?) que sólo se consagran a explicar (y/o a comprender), a describir las sociedades⁵; él reivindica como fundamento esencial valorar explícitamente las acciones sociales. Empero, ello ha traído como consecuencias, por lo menos los siguientes factores, a saber: que aborde el proyecto de la Modernidad enarbolado por Max Weber, el cuál como es sabido reconoce como predominante en todos los espacios de lo social (económico, político, moral, etc.), la racionalidad instrumental-estratégica y que la acometa el autor alemán seriamente, pensando en posibilidades alternativas de racionalidad, esto es, se trata de no permanecer en una especie de vía muerta como le ocurrió en buena medida a los autores de la *Dialéctica del Iluminismo*; entonces, la primera premisa sería la de explorar (repensar) la dinámica de la racionalización conjuntamente con la temática de la Ilustración (¡de la Modernidad!). Segundo, lo anterior tendría necesariamente que llevar a Habermas, pienso, a ejecutar una operación de ensamble entre filosofía y ciencia; sobre este punto se ha pronunciado Jorge Galindo (2003:59): La teoría de la sociedad de Habermas constituye un esfuerzo por conjuntar Filosofía con Sociología al contrario de lo que sucede en otros países, por ejemplo, en Estados Unidos en el cual tematizan tal separación; es decir, según el prof. Galindo, constituye una de las metas de Habermas, a saber: poner a disposición de los filósofos una teoría de la sociedad,

⁴ “Para mi es muy importante el tercer punto: en el plano de la teórica política los viejos frankfortianos no se tomaron nunca en serio la democracia”, en “Dialéctica de la racionalización”, en *Cultura y Civilización*. Pág. 264. Habermas se refiere aquí a los “déficits” de la Teoría Crítica “clásica”.

⁵ Compárese la posición de Niklas Luhmann o de Max Weber.

y a disposición de los sociólogos, un concepto de razón⁶. Ello ha suscitado que Habermas se vea obligado a precisar los puntos en discusión:

Busco los problemas en su lugar, es decir, en los discursos teóricos con que me encuentro. Hago entonces una contribución en éste o aquel campo; por ejemplo, en teoría de los actos de habla, o en teoría moral, o en teoría del derecho, o en teoría sociológica sobre el tema de la racionalización social, o en la discusión filosófica sobre el concepto de modernidad, sobre el pensamiento posmetafísico, etc. Pero nunca trato de embutir todo en el mismo marco teórico, no asimilo todo a los mismos conceptos básicos de una gran teoría concebida en términos globalizados. Naturalmente, hago la correspondiente aportación desde mi propia perspectiva, pero sobre las cuestiones filosóficas hay que hablar filosóficamente, sobre las cuestiones sociológicas sociológicamente y sobre las cuestiones políticas políticamente. Hay que saber en que discursos se esta moviendo uno, a que nivel de generalidad, con que instrumentos esta uno operando (Habermas, 1996:11-12).

Pienso que, a pesar de lo anterior, el discurso que versa específicamente sobre el planteamiento de la “Teoría de la sociedad”, frecuentemente se vé envuelto en tales imbricaciones que indica el prof. Galindo., haciéndose así algunas veces difuso; en un palabra, en determinadas ocasiones se hace difícil de ubicar en que tipo de discurso se esta moviendo Habermas. El presente escrito consciente de la enorme complejidad de discursos que hace gala el pensador crítico, intenta delimitar y así hacer inteligible los discursos (por lo menos algunos) pertinentes de la temática referida: intenta desplazarse sustancialmente sobre una superficie sociológica pero, no puede evitar marchar, asimismo, en un plano filosófico; todo ello, precisamente por el diseño que exhibe la formulación de su teoría; me refiero

⁶ Véase también lo que afirma Bernstein: “Esta medición dialéctica refleja la convicción que Habermas ha mantenido durante mucho tiempo según la cual la Teoría Crítica debe fusionar las dimensiones filosóficas y empírico- científicas del análisis”, en “Introducción” al libro *Habermas y la modernidad*; pp.44 y 45

a principios dicho de una forma apresurada y descuidada: explicación y/o comprensión (punto descriptivo) y normativo (punto prescriptivo). Por supuesto, estoy pecando de simplista pero, esto lo hago deliberadamente en aras de clarificar el espacio (aunque sea de una manera aproximada) y la unión (como especie de bisagra, expresa el prof. Galindo) entre filosofía y ciencia, Así, el primero sería propiedad de la ciencias y, el segundo, de la filosofía, dicho de una forma un tanto arbitraria.

Esto último implica, un largo desarrollo, me limitaré a algunas referencias sabedor que en el apartado: “Perfil teórico-político de Jürgen Habermas” ahondare en ello. Como mencioné antes, Habermas califica las acciones sociales y sus consecuencias. Es decir, no se limita solo a describir-explicar (y/o comprender, componente hermenéutico) lo dado; para él sería como adoptar una actitud cínica, frente a ello antepone la razón en un sentido amplio (como crítica frente a la empiría, como componente de la filosofía, esto es, como encargada de indicar las condiciones bajo las cuales los individuos pueden actuar racionalmente, como equivalente a normativo, entre otros). Dicho con otras palabras, si ante el “status quo” hay que mantener una actitud de inconformidad, en cuanto éste siempre se manifiesta “necesitado de mejoramiento”, entonces se podrá entender las palabras de Habermas:

Hemos de emanciparnos de la idea de que la exclusión del 10% de parados sea algo normal, de que el comercio internacional de armas sea algo normal, de que la discriminación de turcos y argelinos sea algo normal, de que la apelación a un patriotismo decimonónico sea algo normal, de que la miseria en el Tercer mundo, el hambre en la zona del Sahel y el racismo en Sudáfrica sea algo normal... (Habermas, 1996:54)

Con todo, lo que obsesiona al autor alemán es, llevar a cabo el proyecto de la Modernidad, al cuál considera inconcluso, un proyecto al cuál no hay que renunciar a pesar de su desplazamiento en el tiempo.

Si bien el suceso de la Revolución Francesa trajo consigo, a su juicio, una nueva mentalidad, una mentalidad crítica, ésta debe ser comprendida como ubicada inicialmente en los ideales burgueses (*Historia y crítica de la opinión pública*) que asistían puntualmente al espacio de lo público en oposición al Estado neofeudal, asevera Habermas y, que hoy día están presentes en las instituciones del Estado de derecho, en los movimientos sociales, etc.; en síntesis, un orden social en dinámica evolutiva en dirección de una mayor autonomía de los individuos. Evidentemente ésta idealización se ve frecuentemente desmentida por la realidad cotidiana, eso lo sabe perfectamente Habermas pero, precisamente por ello, es que se esmera en señalar que, lo que más le interesa es rescatar los potenciales de razón⁷ que se anidan en, no resulta ocioso repetirlo, las instituciones sociales del Estado de derecho, de una cultura habituada, entre tanto, a la libertad, en los entendimientos cotidianos, en los movimientos de subversión civil al Sistema, en el componente jurídico, entre otros.

De este modo se configura la apuesta por la denominada democracia radical o social; significando con ello, la existencia de públicos que utilizan la argumentación en el espacio de lo público para manifestar sus ideales de vida que hagan el suficiente eco en la formulación y toma de decisiones políticas; por ende, mantener distancia de la llamada democracia liberal que con sus “luces de neón” nos quiere mostrar que ella se instituye como la mejor (y el único) camino de convivencia social.

Por ende, resulta necesario referirse al tipo de crítica que formula Habermas. Ella es, fundamentalmente, normativa; apoyándome en Wolfgang Bons puede

⁷ “Lo que a mi me importa son los potenciales de racionalidad de un Mundo de la vida en el que los recursos de la resistencia pueden regenerarse..”, pág. 147, en *La Necesidad de revisión de la izquierda*, 1996.

indicarse que ésta apunta a señalar que: “La (mala) realidad es criticada desde la perspectiva de un *posible ser otro* (ein mögliches Anderssein) (Cualquiera que sea la argumentación); en tanto que esta forma de crítica pone en el centro la relación de tensión entre ser y deber ser, puede caracterizarse como normativa” (2005:51).

En este sentido, el sujeto histórico (con minúscula) vehículo de una razón comunicativa con perspectiva normativa se podría identificar con el membrete de sociedad civil. En Habermas como trataré de señalar se enlaza de manera casi inmanente el espacio público con los procesos democráticos y con ello, la acción social de colectivos: la sociedad civil; de esta forma se configura la semántica de la democracia social o radical poniendo el acento en una mayor participación, normativamente hablando, de públicos ilustrados.

Dada la complejidad y amplitud de la obra habermasiana, el ensayo pretende ser una aproximación al concepto citado, e inclusive, esta aproximación se ciñe solo a algunas obras, básicamente a : *Historia y crítica de la opinión pública* (HCOP), *Teoría de la acción comunicativa*, pasando por textos como: *La Necesidad de revisión de la izquierda*, *Escritos políticos*; así pues, los alcances del ensayo son limitados, en suma, tienen como objetivo llevar a cabo una reconstrucción analítica del concepto sociedad civil, rastreándolo fundamentalmente en las obras mencionadas; me apoyaré en cierta medida para tal propósito, entre otros autores, en los trabajos de Cohen y Arato⁸, los cuales han trabajado en este sentido.

Como es de muchos conocidos HCOP (Historia y crítica de la opinión pública, en español) fue su tesis de habilitación presentada en 1961-62 bajo la dirección de W. Abendroth, al cuál incluso le dedico el estudio⁹. En la Universidad de

⁸ Ver el inciso intitulado: “El resurgimiento de la subjetividad rebelde. Objeciones”, específicamente el apartado dedicado a Arato y Cohen, en el cual cito algunos de sus estudios.

⁹ “La perspectiva teórico-democrática, desde la que investigue el cambio estructural de la publicidad, se comprometió con el concepto de Abendroth de un desarrollo progresivo del estado democrático y social de derecho hacia la democracia socialista”, en el “Prefacio” a la nueva edición alemana de 1990, en HCOP, pág. 23

Marburgo, donde laboraba Abendroth, se le consideraba “rojo” a éste; empero, la obra de Habermas había sido tildada ya de “izquierdista” por Horkheimer, opinión que le impidió habilitarse en Frankfurt por considerarla peligrosa para la supervivencia del instituto¹⁰; cuestión que no deja de llamar la atención sobre todo proviniendo de un neomarxista de la talla de Horkheimer. Como sea, en la investigación señalada Habermas elabora una cuidadosa y detallada investigación acerca de la génesis y transformación de un concepto típico de la Inglaterra del siglo XVII y de Francia del siglo XVIII, sobre todo, a saber: el espacio público burgués en consonancia con el desarrollo de procesos democráticos. Es un público burgués que Habermas “estiliza” en demasía, el que se hace valer en la esfera de lo público; sus demandas que si bien en un principio son de índole literario pronto se desplazan hasta alcanzar un tinte político, son públicos ilustrados que encuentran en el razonamiento el principio que caracteriza la manifestación de sus inquietudes y exigencias, y el espacio público la vía para cristalizar sus demandas, todo ello teniendo como trasfondo la separación entre complejo estatal y complejo societal. Son estos públicos burgueses informados y críticos los que se podría denominar: sociedad civil de carácter burgués, en suma, son estos públicos burgueses el punto de partida del horizonte analítico del pensador alemán si se toma como referente la tríada conceptual: espacio público-sociedad civil- democracia y, que creo, culmina con la obra *Facticidad y Validez*. Reiterando, es una sociedad civil burguesa en consonancia con el espacio de lo público que encuentra su sustancia en el razonamiento y expresión su forma de vida ante un Estado que se muestra sensible a las manifestaciones críticas que se originan en el seno de una sociedad civil de peculiaridad mercantil y política. Pero además, es precisamente la arena pública, la que funge como especie de termómetro, el lugar donde se condensan los males (patologías) que aquejan a la sociedad civil. Si en el principio de la obra HCOP a la sociedad civil la identifica con, por un lado, el público burgués y, por otro lado con el público informado y crítico, reflejando un escenario que muda con el desplazamiento de condiciones

¹⁰ Léase la interesante narración de parte de ello en *Hans- Georg Gadamer. Una biografía* Grondin, Jean, pp. 400 y sigs

históricas, o sea, el escenario inicial se metamorfosea con el tránsito del Estado liberal al social, lo que implica, entre otros fenómenos, la presencia del Estado en ámbitos que antes eran propios de la sociedad, de lo privado (“ensamblamiento de esfera pública y ámbito privado”), en consecuencia, el Estado ya no se restringe sólo a funciones relativas a seguridad y orden, sino también, su radio de acción se hace extensivo a lugares afectados por la dinámica del capitalismo: cuestiones referentes a la existencia material, a la igualdad social, entre otros. Pero también, entra en escena el desarrollo de los medios de comunicación mediatizando a las masas que, entre tanto, se han configurado como sociedad de masas. Sumariamente, el profesor alemán exhibe un escenario signado por dos aristas, a grandes rasgos: un público permeado por los medios de comunicación cada vez mas sofisticados y complejos transformandose de un público crítico a un público consumidor, primero y, después, en segundo lugar, Habermas reinvidica el modelo de un público crítico como correlato de un prototipo de la sociedad civil burguesa enunciado en principio.

Es específicamente, la categoría de sociedad civil conformada como sociedad crítica bajo la lupa de lo normativo, lo que el pensador alemán busca rescatar, pero ahora no solo identificándolo con ese público burgués de los siglos XVII y XVIII, sino haciéndolo extensivo a formatos de, por ejemplo, el capitalismo tardío. Lógicamente adicionado con marcos teóricos que pudo ostentar solo hasta una de sus obras cumbres: *Teoría de la acción comunicativa*. Ahora su engranaje de categorías estará dado por los mecanismos sistémicos Estado y Economía en correlación con un tercer miembro, el Mundo de la vida. Los primeros se remiten a formatos de mecanismos autorregulados y autopoieticos, mientras que el segundo, a mecanismos tendientes al entendimiento; asimismo, a los primeros le pertenecen modelos de integración sistémica y al segundo, tipos de integración social (cultura, socialización y personalidad).

Cambiando de tema, el intelectual de la Teoría Crítica en un artículo sumamente sintomático (La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas, 1988:111-134) enuncia una tesis que tiene que ver con lo que se podría nombrar: el motor del cambio social; según Habermas, éste se ha desplazado del proceso productivo (la vieja utopía de la sociedad del trabajo) a la calidad de formas de vida, lo cual implica, entre otras cosas, que el problema central de la sociedad no es ya la toma del Estado y la propiedad privada, sino más bien, con escenarios propios de grupos sociales en calidad de públicos críticos que exigen demandas que tienen que ver con sus estructuras de vida y que hacen presentar un principio de resistencia frente a la invasión de Sistemas y de la dinámica de su funcionamiento en el Mundo de la vida; de lo primero, se infiere la confianza en la comprensión que pretende adjudicarse Habermas con respecto a los movimientos sociales. Es decir, el pensador alemán entiende los nuevos movimientos sociales bajo la configuración de una sociedad civil que se muestra inconforme y crítica de cara a los imperativos funcionales de los Sistemas los cuales buscan, en pocas palabras, monetarizarla y burocratizarla.

Con todo, si ahora Habermas parecer armarse de mejores recursos conceptuales es, porque su cometido en esta obra ("TAC") es de mayores alcances: repensar la teoría de la cosificación a la luz de los cambios históricos enlazándola con el tema de la racionalidad de corte weberiano y, también, plantear de un modo sistemático y decidido el proyecto de la Ilustración (y su consecuente realización); por último, abordar la cuestión de la democracia, de la justicia en correlato con la comprensión de los movimientos sociales recientes (op. cit. : 153 y ss).

El teórico neomarxista considera prudente mantener una actitud de distanciamiento con respecto a posturas utópicas (1996: 49 y ss), ello obedece a los señalamientos que se han hecho a su obra; por ello, se ha preocupado por fundamentar los puntos empíricos (vía evolución) que se encuentran en sociedad y que permitiría hacer viable el aspecto normativo de su teoría de la sociedad.

Con otras palabras, si bien la constitución de su teoría de la sociedad se forma de componentes sistémicos (Estado y Economía) y un componente de funcionamiento opuesto, el Mundo de la vida (conteniendo una sociedad civil un tanto difusa) Habermas ha señalado que los puntos empíricos en sociedad se hallan en las instituciones del Estado de derecho, en los patrones de socialización, en el nivel de cultura. Todo ello posibilita hablar, según Habermas, de potenciales de razón, de una Razón en potencia, aunque hoy día frecuentemente desfigurada, deformada.

Creo, en síntesis, que esta especie de bisagra entre filosofía y ciencia pretende poseer la cualidad de, por un lado, comprender la dinámica de lo social y, por otro, su tendencia como posibilidad de orden social (aspecto normativo), y que Habermas lo ubica en un plano de emancipación vía individuos ilustrados y críticos (sociedad civil ilustrada), en ello reside, a mi juicio, uno de sus puntos altamente discutibles.

Mi propósito es rastrear esta noción de sociedad civil en las obras mencionadas; dicha noción, dicho sea de paso, presenta un abandono de contenidos, de sistematicidad, en síntesis de teoría, esta es una de mis hipótesis. Todo lo cual pretendo abordar, aunque en muchos momentos sea más a nivel enunciativo que explicativo.

Por último, en forma derivada, llevaré a cabo un ejercicio analítico en torno al “rendimiento” del concepto de sociedad civil de Habermas tomando como referencia una tesis de A. Honneth, el planteamiento dice: que si se comprende la teoría de la democracia bajo un perfil filosófico-político, entendiendo la democracia como una ampliación de la participación dentro de las instituciones establecidas, entonces:

Primero tal finalidad requiere una fundamentación o explicación normativa de la idea de la formación democrática de voluntad, que llegue tan lejos o profundo que haga posible una crítica de la democratización deficiente y abra con ello una perspectiva para las instituciones correspondientes..., en todo caso, los respectivos conceptos de fondo tienen que proporcionar criterios a partir de los que la situación establecida de la democracia se muestre necesitada de mejoramiento o corrección. Lo que se pide de una teoría tal de la democracia, en segundo lugar, puede entenderse como parte complementaria “materialista” de los elementos idealizantes del primer paso de fundamentación: a manera de una sociología de la dominación o un análisis del poder debe indicar a la luz de sus principios normativos cuales bloqueos estructurales impiden una ampliación de la participación democrática; ahí se decide si es la distribución equitativa de los medios de poder económico, político o culturales lo que debe considerarse como obstáculo primario para los procesos de una mayor democratización. En tercer lugar finalmente una teoría de la democracia tiene que responder a la pregunta de donde deberían salir los recursos socioculturales y motivantes que conviertan una mayor democratización en meta digna de esfuerzo para una mayoría de la población (Honneth, 1993:13)

Reitero la idea: que responder en profundidad a la tesis anterior de Honneth rebasa en mucho los objetivos de mi ensayo, por lo cual, sólo le brindaré un tratamiento marginal y, en consecuencia, no resolutorio.

Dos precisiones sobre el contenido del trabajo. Primero, si bien en la obra *Facticidad y validez*, Habermas le brinda un poco mas atención al concepto que en TAC, su exclusión en el ensayo obedece a dos puntos, a saber : el ensayo pretende ser una aproximación al concepto y, sí aceptamos que TAC contiene el bagaje conceptual de la teoría de la sociedad habermasiana, del cual las

subsecuentes obras sólo representan variaciones que, juzgo, no afectan sustancialmente el esquema conceptual sustentando por el autor en TAC. Segundo, la inclusión de dicha obra supondría un tratamiento analítico de una obra compleja y profunda que podría quedar para mejor momento, incluso, podría ser merecedor de un tratamiento aparte digno de una mejor ocasión. La otra precisión se refiere al listado de autores (Giiddens, Joas, Gil Villegas, Cohen y Arato), constituye una muestra de críticos de la teoría social habermasiana; la cual no pretende ser exhaustiva; pero si tiene como objetivo reflexionar sobre algunos puntos discutibles en la obra de Habermas.

1.2 ¿Por qué Jürgen Habermas?

La pregunta es pertinente y lo es por múltiples razones, una de ellas apunta a plantear la interrogación siguiente: ¿por qué no escoger otro tema, otro autor? Solo que lo anterior me llevaría necesariamente también, a justificar dicha elección; sea como sea, la pregunta inicial indica la necesidad de fundamentarla.

Empezaré por cuestiones subjetivas-biográficas. Mis inquietudes intelectuales iniciales me llevaron a leer: *El Manifiesto Comunista* de Carlos Marx, la cual, lo confieso, me cautivó. En adelante, mi línea teórica se circunscribió a recorrer la autonomía del individuo. Más tarde, me salió al encuentro (por así decirlo), la presencia de Max Weber; el encuentro con Weber hizo posible el acceso a una concepción sociológica y política alternativa a la postulada por la teoría marxista. A saber, a título de ilustración, la distinción entre juicios de hecho (ciencia) y juicios de valor (valoraciones, cuestiones que tienen que ver con la esfera de la moral, de la política), la noción del Estado como detentador del monopolio de la violencia legítima, o también, el “politeísmo de valores”, el cual considero, constituye una suerte de paradigma teórico para algunos en Ciencias Sociales. Pero, el citado Politeísmo ... me despertaba una inquietud, esto es, si lo aceptaba como una especie de “verdad absoluta” en teoría y hasta en materia de práctica política, a mi juicio, era asumir una actitud de resignación, de conformismo frente a las desigualdades sociales propias de nuestra sociedad contemporánea; y ello es así, porque juzgo, que el “politeísmo” deviene dominación¹¹, dicho de una manera tajante y apresurada.

¹¹ Para Weber los valores se cristalizan en ámbitos como la religión, ética y política. En este último caso, se despliega en múltiples proyectos pertenecientes a grupos-partidos-corrientes políticas y, con frecuencia, opuestos, encontrados (politeísmo de valores). La política es así, lucha entre distintos proyectos políticos (dioses) por alcanzar el poder político (Estado) o por influir en él. Lógicamente, el grupo que alcanza en poder político es el vencedor. En adelante, éste tratara de imponer su cultura, su proyecto político como únicos.

La aparición, tiempo después, de la teoría social de Jürgen Habermas me hizo concebir una “posible salida”, al menos “pensada”, a la cuestión del “politeísmo de valores”, ello puede ser así, en cuanto Habermas reivindica el consenso en relación con intereses generalizables.

Pero sigo preguntando, ¿por qué Habermas?. Porque dicho de manera apresurada, su pensamiento sociológico y filosófico es motivado por una intención práctico-político en dirección a corregir las inequidades sociales vinculadas en un proyecto de sociedad democrática; lo anterior implica, lo sabe bien Habermas, que el teórico debe no sólo sustentar una actitud de observador atento de la realidad, sino también, de participante activo; o dicho de otra forma, un pensador comprometido con la época que le tocó vivir: un intelectual con talante crítico (todo ello me despierta un aire de simpatía).

Paso ahora a las cuestiones objetivas. Habermas es hoy por hoy uno de los pensadores más leídos y de mayor erudición de nuestro tiempo, maneja con sin igual destreza cuestiones relevantes de teoría sociológica, de política, de filosofía, de lingüística y hasta aborda con agudeza problemas concretos de nuestro tiempo. George Lichtheim en 1969 comentó sobre Habermas:

No es nada fácil valorar el trabajo de un erudito cuya competencia profesional se extiende desde la lógica de la ciencia a la sociológica del conocimiento, vía Marx, Hegel y las fuentes más recónditas de la tradición metafísica europea...

En una época en la que casi todos sus colegas han conseguido controlar con mucho esfuerzo una parte del campo, él se ha adueñado de la totalidad, tanto en lo referente a la profundidad como a la amplitud. No hay nada que se le escape, ni tampoco evade ningún tipo de dificultades o la enunciación espúrea de conclusiones que no están apoyadas por la investigación: tanto si refuta a Popper, examina minuciosamente el

pragmatismo de Charles Pierce, investiga los antecedentes medievales de Schelling o pone al día la sociología marxista, existe siempre el mismo dominio misterioso de las fuentes, unido a un envidiable talento para aclarar los complicados problemas lógicos. Parece haber nacido con una facultad para digerir el tipo de material más difícil y transformarlo después en totalidades ordenadas (Bernstein, 1988:13).

Más de una década después, también Thomas McCarthy en tono análogo, en la edición de 1981 de su obra sobre Habermas, mencionaba que: “Jürgen Habermas es la figura dominante de la escena intelectual de la Alemania de hoy y, también lo fue en la década pasada. Apenas si existe un área de las humanidades o de las ciencias sociales que no haya experimentado la influencia de su pensamiento ...” (1987:11). Aun más, Habermas ha estado en el centro de discusiones y/o debates, de los cuales se ha nutrido para enriquecer su pensamiento; todo ello da cuenta de su elevado “status” como intelectual:

A principios de los años 1960 tuvo lugar el famoso “debate positivista” que se centro en la confrontación que tuvo lugar entre Popper y Adorno. A finales de los años 60, comenzando con la revisión crítica que Habermas hizo de **Verdad y Método** de Gadamer, comenzó un debate (que ha dado muchos giros y que aun sigue dándolos) entre la teoría crítica y la hermenéutica. Incluso más tarde, Habermas y Niklas Luhmann se disputaron los méritos y la limitación de la teoría de los sistemas sociológicos. Lo que se ha estado configurando más recientemente es una confrontación entre Habermas y el tipo de posestructuralismo y de construccionismo que ha emanado de París, y que se ha puesto tan de moda entre los teóricos literarios en los Estados Unidos ... (Bernstein, 1988:58).

En síntesis, se esté de acuerdo o no con Habermas en sus planteamientos teóricos, tanto en Ciencias sociales como en temáticas filosóficas, no puede negarse que se ha constituido como un interlocutor válido, obligatorio, como uno de los más lúcidos de nuestro tiempo. Además, compartamos sus convicciones políticas o no, no son pocas las ventajas de seguir un razonamiento tan agudo como el que expone frente a problemas como la democracia o a cuestiones referentes a la justicia.

Pero mi elección, y su necesaria fundamentación pecaría un tanto de superficial, si solo se quedara en lo anteriormente comentado. ¿Por qué Habermas?.

La categoría de sociedad civil (vinculado al de esfera pública) en Ciencias Sociales estaba en la 1ª mitad y parte de la segunda del siglo XX prácticamente en el olvido. Específicamente en Sociología, el objeto común de estudio eran las clases sociales, la modernización, el poder o la estratificación social; mientras que las Ciencias Políticas se abocaban al análisis del Estado, los partidos, los procesos electorales, la cuestión representacional. Es Habermas quien, en su investigación sobre la esfera pública burguesa de los siglos XVII y XVIII, hace resurgir el concepto, lo que podríamos denominar el nivel histórico-descriptivo del concepto. En un segundo plano, que podríamos llamar heurístico-analítico, Habermas pretende hacer valer su propuesta vinculada a un esquema dual de sociedad: Sistema y Mundo de la vida, dando lugar a su vez, a un guión tricotómico, a saber: Estado-mercado-sociedad civil. Dicha armazón conceptual pretende en un sentido emancipativo-normativo realizar un diagnóstico vigente de la sociedad. Si atendemos al resurgimiento de movimientos sociales, en Europa del Este en los primeros años de la década de los 80' y en el cono sur de América latina en las décadas de los 60' y 70', ambas dinámicas surgidas como reacción a los Estados autoritarios, notaremos que si hoy se quiere enfocar la realidad con objetividad, se debe comprender el desplazamiento del contenido de la política (el nuevo escenario de la política, lo llama Ardití), dado entre otros elementos por la

irrupción de la sociedad civil en el escenario¹². En consecuencia, de acuerdo con Arditi y con el “espíritu” de la obra habermasiana, asumo que la concepción de la política ya no sólo se remite al análisis de procesos vinculados a procedimientos electorales, al referente a la observación de partidos políticos, al estudio del Estado, o simplemente, a la explicación de sistemas representacionales o electorales relacionados hoy en día con lo que es la Democracia representativa, sino también tendría que tomar en cuenta hoy, el fenómeno de la participación activa de la sociedad civil para delimitar lo que es en la actualidad la Democracia y el escenario de la política.

Se sabe que hoy la categoría Democracia es concebida como una “etiqueta” para identificar “gobiernos justos” y en consecuencia, como criterio para señalar “gobiernos injustos”. Habermas pretende especificar la semantización del concepto. De esta manera, distingue entre democracia representativa (elitista) y democracia “radical” o participativa. Ello conlleva finalidades claras: la primera, apunta a efectuar una crítica de las formas democráticas vigentes llamadas representativas; segundo, presentar las ventajas que ofrece tanto en términos de vigencia empírica como normativa, la democracia “radical” en la cual enmarca su proyecto teórico social y filosófico. Es sabido que la democracia liberal se comprende básicamente, como una elección entre diversas ofertas de las “elites” (representantes) que gobernarán con la “aprobación” del pueblo. Por ende, este proceso entiende que la participación del pueblo, esencialmente, se remite al voto emitido periódicamente, la participación es esporádica. Habermas frente a ello, postula una mayor participación de la sociedad, específicamente de la sociedad civil, que implica, una existencia racional expresada en común. Con todo, pudiera ser oportuno recordar la sentencia de Agapito Maestre: “En toda democracia hay dos formas de legitimación: la que procede del pueblo y la que tiene su origen en el enemigo”. Si se sigue a Habermas, entonces, los órdenes actuales que se

¹² Arditi, “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil”, 2004, pág.17; menciona además del eje ‘SC’ en este “nuevo escenario de la política” al desplazamiento de la política a nivel nacional a un plano de globalidad.

precien de ser democráticos debieran tematizarse en torno a tres ejes conceptuales, esto es: el Estado, el Mercado y la Sociedad civil, por lo menos.

Por todo ello, considero de gran importancia teórica sus contribuciones a las Ciencias sociales y a la Filosofía especialmente los que se refieren a la “sociedad civil” y a la esfera de lo público. Dichos ámbitos se constituyen como elementos potenciales que permiten detectar problemas sociales (patologías) al modo de resonancia, esto es, al modo como la sociedad civil se manifiesta, se expresa en las sociedades complejas; los individuos autónomos encuentran en la esfera de lo público un marco de discusión, de manifestación de sus intereses y su actuación posibilitaría su influencia en la elaboración y toma de decisiones políticas. A mí parecer, una sociedad así sería una sociedad que avanza hacia la democracia de una forma sustancial. Habermas se podría identificar como una suerte de “guía”, de orientador teórico que busca crear las condiciones de un orden social racional. En breve, aunado a su esmero por no abandonar el proyecto de la “Ilustración”, la vinculación con el concepto de sociedad civil se podría comprender como una “ilustración de la sociedad civil” (Muguerza).

En conclusión, se debe a Habermas el relacionar la esfera de lo público (y con ello, el renacimiento del concepto de sociedad civil) con el concepto de democracia en la segunda mitad del siglo XX; ello constituye, a mi juicio, una de las mayores aportaciones a las ciencias sociales de la época. Por eso Habermas, aunque no sólo por eso.

1.3 ¿Por qué la Sociedad Civil?

¿Que podría ser más conmovedor que las historias de aguerridas bandas de estudiantes, escritores, artistas, sacerdotes, maestros, obreros y madres desafiando la duplicidad, la corrupción y la dominación brutal de los Estados autoritarios? ¿Podría alguna visión ser más inspiradora para los demócratas que aquella visita en Manila en 1986, cuando cientos de miles de ciudadanos organizados y pacíficos salieron a las calles a reclamar el fraude electoral y a forzar a Ferdinand Marcos a salir mediante el pacífico “poder de la gente” (Diamont, 1997: 185)

En otro apartado de este trabajo he hecho alusión al concepto de sociedad civil (en adelante “SC”) y a la importancia de ella en la Teoría social habermasiana, en lo que sigue intentaré avanzar en lo que, conjuntamente con Arditi, comprendo como la relevancia heurística del concepto para pensar la política¹³

Para Arditi el término posee un significado ambiguo¹⁴, basta realizar un breve recorrido histórico para constatarlo; incluso se suele encontrar en este recorrido posiciones encontradas. Así, en los siglos XVII y XVIII son los iusnaturalistas (Hobbes, Locke y Rousseau) los que acuñan el término oponiéndolo, en un esquema contractualista, al concepto denotado como “estado de naturaleza”, aquí el concepto de “SC” adquiere carácter político, ubicado el concepto en una etapa superior con respecto a su antagónico. En el siglo XIX, Hegel identifica el concepto como ubicado entre la familia y el Estado, es decir, como una forma estatal imperfecta; Marx la equipara con el elemento económico, entonces, la sociedad civil se comprende básicamente como relaciones entre privados a nivel de mercado. Mill da un giro al carácter del concepto (y obviamente, al contenido), al

¹³ Arditi, Benjamín, 2004:185; en lo que sigue retomo algunas ideas del autor casi punto por punto.

¹⁴ Semejante idea tienen los autores: Olvera, Alberto y Avritzer, Leonardo. “El concepto de sociedad civil en el estudio de la transición democrática”, oct-dic, 1992, num.4; también Honneth, Axel. “Elementos de debate: la sociedad civil”, 11 febrero 1993, del cual desgraciadamente solo poseo una parte; ver por último, “Introducción” de Olvera, Alberto al libro: *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, 1999, México.

entenderlo dentro de una dicotomía filosófica, esto es, en términos generales, la diferenciación entre lo público y lo privado en la cual lo primero, concierne al Estado, a la “mayoría” o a la “opinión pública”; mientras que el segundo, es propiedad de la sociedad civil y, por ende, campo para la autorrealización del individuo sin peligro de interferencias por parte del Estado o de las mayorías. Es Gramsci, precisamente, quien a mi juicio, presenta una concepción de “SC” mas “acorde” con los tiempos actuales; incluso, su concepto es semejante al esbozado por Habermas. Gramsci vislumbró el horizonte de las desigualdades sociales desde un enfoque marxista, como frecuentemente falto de espíritu emancipativo, revolucionario; por el contrario, presenciaba a los actores sociales agrupados en clases negociar acuerdos con el sector económico; creo que de ahí se puede inferir su enfoque del concepto, al cual vincula con el de “hegemonía”, un concepto deducido de la realidad cambiante, compleja. Gramsci identificó el lugar de la sociedad civil en la superestructura junto al Estado, y al complejo económico en la estructura; el Estado representa la coerción, mientras la “SC”, el consenso. Gramsci esbozó una conceptualización al respecto, similar a lo que Habermas entiende por Mundo de la vida. Por lo demás, si se analiza la perspectiva de los iusnaturalistas acerca del concepto, se notará que le imprimen un tinte político, no así Mill, el cual caracteriza a la “SC” como terreno de carácter apolítico y al Estado como el encargado , por tanto, de la actividad política circunscrita, esencialmente, al plano de los procesos electorales. En síntesis, se asiste a un desplazamiento de la dimensión de la “SC”: de matiz político (con los “ilustrados”) a un cariz apolítico (con Mill); probablemente se deba, intuye Arditi, al contexto en el cual se encuentra cada concepción. De esta manera, para los primeros pensadores, la situación histórica se traducía como una plataforma a partir de la cual los autores sociales buscaban evitar el exceso de poder por parte del Estado, restringirlo y así tener voz en los asuntos públicos, lo cual conlleva, a la defensa de los derechos naturales¹⁵; ello se originó en una dinámica histórica de irrupción del mundo

¹⁵ Arditi, op. cit. hace notar que el surgimiento de la “SC” en principio, efectivamente debió producirse por la defensa de los “derechos naturales”; no obstante, hoy día el “resurgimiento” no sólo es por el respeto a los mencionados derechos frente a Estados autoritarios, sino también hoy día se da por la “conquista” de nuevos

burgués. Pero en cuanto el mundo burgués se consolida, entre otros fenómenos por el hecho de la revolución industrial, la “SC” se vuelve por decirlo así un término privado, apolítico; es decir, los “excluidos” de la revolución industrial serán replegados a nivel teórico- histórico al terreno de lo privado, de lo no público. Arditi ejemplifica lo primero:

Bobbio (...) lo dice muy claramente cuando nos recuerda que el uso del término esta asociado con el nacimiento del mundo burgués, específicamente con la afirmación de los derechos naturales: estos pertenecen a los individuos y a los grupos sociales independientemente del Estado, y como tales, contribuyen a restringir y limitar la esfera del poder político. Habermas dice algo parecido (...). Para Habermas, pues, este intermedio entre el Estado y la familia (se refiere al espacio de lo público) buscaba regular el ejercicio del poder del Estado poniendo frenos al poder unilateral del soberano y dando una voz a la sociedad en los asuntos públicos o de gobierno (Arditi, 2004: 10-11).

La pregunta es necesaria y altamente pertinente: ¿a qué se debe el resurgimiento del fenómeno denominado sociedad civil? Sí, como se infiere de lo hasta aquí expuesto, el motivo principal es la oposición a la arbitrariedad – los excesos – del gobernante (el Estado absolutista) en los siglos XVII y XVIII. Pero, en el siglo XIX al cambio de marco histórico sucede, también un cambio en la función y contenido del concepto (contra el estado autoritario-componente político, a ser solo un componente apolítico y, por tanto suscrito a elemento privado); es decir, el motivo de surgimiento del concepto parece haberse diluido. Es en el siglo XX cuando la

derechos, lo que denomino “lucha por el reconocimiento” por hacer uso de un concepto clave de Honneth; dice Arditi: “La recuperación y el potenciamiento de la sociedad civil como terreno de intercambio político, no ocurre solo en contextos autoritarios. Pensemos en el impacto de los nuevos movimientos sociales – de mujeres, de minorías étnicas, de resistencia a la discriminación racial, de los homosexuales, de los defensores del medio ambiente-, que desencadenaron un debate en torno al estatuto conceptual y el sentido político de la sociedad civil por lo menos desde mediados de los años sesenta” Cohen, Jean. 1983 “Rethinking Social Movements” *Berkeley Journal of Sociología*, y McClure, Kirstie, 1992 “On the Subject of Rights: Pluralismo, Plurality and Political Identity” *Dimensions of Radical Democracy: Plyralism, Citisenship, Community*; citado en Arditi, op cit, pág 14.

“SC” vuelve a “resurgir”, concretamente, en Europa del Este (por ejemplo, Polonia, Checoslovaquia y Hungría) y en la vieja Unión Soviética en los años “80”, a la par que en el Cono Sur en los años “60” y “70”, en ambos casos (con los “clásicos” y los “modernos”), el motivo parece ser, la oposición ante el autoritarismo; pero de ahí no se debe inferir que sólo este en juego en esta dinámica de “surgimiento” y “resurgimiento” del concepto la actitud contra el autoritarismo, sino también, está en juego el móvil de hacer política bajo un diseño nuevo debido al agotamiento de las formas habituales de comprensión de lo que es la actividad política, lo cual trae implicaciones lógicas y teóricas enormes. Volveré sobre ello. Por lo pronto, el hecho de que la “SC” opte por esa vía, en la actualidad, significa el abandono gradual de la lucha armada, vieja táctica leninista-marxista.

Cansino y Ortiz Leroux (1997:211) son sistemáticos cuando hablan de causas del origen de la “SC”. Así, según ellos, se debe a la crisis de partidos políticos, al imperativo de redefinir los límites entre el Estado y la Sociedad a la luz de nuevos actores, a la decadencia de tradicionales fórmulas de gestión económica y social de orden clientelar y corporativo y, también como expresión de malestar hacia actos de corrupción y nepotismo ubicados en instancias administrativas – políticas; es también, debemos repetirlo, según Arditi¹⁶, por la actividad pensante de los teóricos marxistas que ayudan a “revivir” el concepto a raíz de las crisis políticas en Europa y América Latina, es entonces, cuando se empieza a tomar más en serio el concepto en cuanto puede ser un eje importantísimo de camino a la democracia, o sea, como un campo fértil de iniciativas políticas.

Con todo, Habermas reconoce lo impreciso¹⁷ del término. A pesar de ello o precisamente por ello se atreve a señalar el “referente empírico del concepto”:

¹⁶ Arditi se apoya en afirmaciones de Arato y Cohen, expresadas sobre todo en *Sociedad civil y Teoría Política*, 2000

¹⁷ Confróntese la argumentación de Honneth al respecto. Aduce que el concepto fue retomado como el más apropiado por los intelectuales de Europa del Este en los años “80” para postular su oposición democrática a los Estados totalitarios. Comprendían al concepto como : “... la totalidad de organismos y organizaciones civiles y no gubernamentales (vorstaatlich) que podían crear la condición previa para resistencia de los

Desgraciadamente, no se encuentra definiciones claras en las publicaciones pertinentes. En todo caso, el núcleo institucional de las “sociedad civil” lo constituyen asociaciones voluntarias que están fuera de los ámbitos del Estado y de la economía, y que – por citar únicamente algunos ejemplos de manera sistemática – se extiende desde iglesias, asociaciones culturales y academias, pasando por los medios dependientes, sociedades de deportes y de tiempo libre, clubs de debate o foros de iniciativa de ciudadanos, hasta asociaciones de profesionales, partidos políticos, sindicatos y organizaciones alternativas (Habermas, 2004: 33)

Desde el horizonte habermasiano, el concepto presenta dos características claves, me refiero a las categorías de autonomía y autolimitación. El primero se refiere al distanciamiento crítico de la “SC” en relación a otros constituyentes de la sociedad: el componente estatal y el económico; esto significa la conciencia de espacios diferenciados de existencia y funcionamiento. El segundo, trae como consecuencias, el abandono de posturas fundamentalistas, esto es, la imposición de doctrinas ideológicas como únicas en una realidad dada, o también, más acorde con el perfil de alcance del concepto, la renuncia a la pretensión de suprimir el aparato político, y aún, el complejo económico (Olvera, 1999:16). Esto, obviamente, implica un cambio en la orientación de racionalizar la sociedad por parte de los teóricos posmarxistas¹⁸, un cambio de vías definido por el par

ciudadanos contra la dictadura de la burocracia del partido” Pero es, precisamente la experiencia de la lucha política lo que permite a los intelectuales no reflexionar lo suficiente sobre los “contornos del concepto”; “...pues una historia del pensamiento de más de 200 años ha cargado a este concepto de tantas capas de significación que hoy día parece carecer de cualquier contorno claro” Empero, en cuanto los intelectuales comienzan a reflexionar sobre el concepto, les queda claro que para avanzar en el contenido del concepto tienen que empezar por quitarle la orientación a la oposición burocrática, así como “... el marco práctico gracias al cual había sido eximida hasta entonces de cualquier presión de fijación. Por tanto, hoy haría falta, mucha aclaración teórica antes de que este concepto, importado de Europa del Este, pudiera tomar en el Oeste la función de un lema político...”, Elementos de un debate ..., op. cit., pág 9

¹⁸ Ver por ejemplo: Olvera Rivera, Alberto J. “Los modos de la recuperación contemporánea de la idea de sociedad civil”, en *La sociedad civil* ..., op. cit., pág. 39 donde dicen los autores: “... todas estas corrientes han dejado atrás la vieja alternativa entre reforma y revolución, la cual había definido casi un siglo de

conceptual siguiente: continuidad y ruptura. El primero tiene que ver con señalar (criticar) las patologías existentes en la sociedad como producto indeseado por parte de los actores inmersos en un proceso de racionalización creciente que acarrea la modernidad; el segundo, comprende (como ya se ha señalado desde otra óptica), el abandonar toda intención de toma del poder político y económico. Lo anterior, trae como consecuencia, en principio, que la democracia deba ser asimilada como el “escenario” que implica “la convivencia” de la lógica del mercado, el mantenimiento de estructuras y el funcionamiento del poder político con la dinámica de iniciativas de la “SC”; lo cual, ha acarreado críticas a Habermas, de ello me ocuparé más adelante.

En suma, la democracia tendría que ver con la coexistencia de los tres factores mencionados, a decir de Habermas, y ello podría comprenderse como: primero, la inclusión (en los componentes de la sociedad) del eje “SC” como campo fértil de iniciativas y formulación de políticas que tengan que ver con el “bien común”; segundo, el eje “SC” tendría entonces, que ser visto como un elemento de lo que Arditi denomina “el nuevo escenario” de la política; tercero, el proceso de democratización se entendería como el desarrollo de la actividad en aumento de la “SC” (o sea, la democratización de la sociedad por la sociedad misma) y, por consiguiente, la contención de los complejos sistémicos estatales y económicos. Este último punto presenta problemas en cuanto se da como hecho algo que precisamente necesita de explicación o fundamentación; me permitiré plantearlo en la parte llamada: Intención del ensayo.

polémicas dentro de la vieja izquierda. El objetivo ahora es una reforma radical de las instituciones que determinan la vida social, teniendo como eje la reforma cultural de la propia sociedad. Se trata de una “Revolución autolimitante”, para usar la famosa expresión polaca”

1.4 Perfil teórico-político de Jürgen Habermas

Jürgen Habermas es considerado como uno de los miembros más destacados de la 2ª generación de la escuela conocida como "Teoría Crítica", la cual tiene como finalidad primigenia la crítica al sistema capitalista. La "Teoría Crítica" se distancia del socialismo de corte estalinista y, además, es un intento de esclarecer las "nuevas formas" de la relación capital-trabajo en los años "30" sobre todo a raíz del fracaso del movimiento obrero en la revolución alemana de 1918-19; o más puntualmente, como una guía, en principio, de "reorientación" de dicho movimiento. Por ello enlazan en una relación harto problemática, teoría y praxis, es decir, procuran una visión objetiva de la realidad aunada a una intención práctico-política de emancipación de la sociedad. En consecuencia, los teóricos de la también llamada "Escuela de Frankfurt" se comprenden como "observadores comprometidos" y, por ende, en críticos denunciadores de los "males" de la sociedad capitalista.

La "Teoría Crítica" relacionó en su denuncia de las "imperfecciones" del sistema, por lo menos dos elementos clave: la crítica, en correlación con lo normativo. Cuando se critican las "imperfecciones" de un orden o situación dada, se aspira a la superación de lo criticado, y a la vez, a señalar salidas. Es conveniente indicar la relación estrecha entre ambos elementos en la "Teoría Crítica", sobre todo en Habermas; lo "normativo" se entiende, como lo posible, lo deseable o, simplemente, lo que puede ser.

En un artículo sumamente esclarecedor (Honneth, 2005)¹⁹, el autor realiza un recorrido por uno de los criterios esenciales de fundamentación normativa o de aliento motivacional de la "Teoría Crítica". Una tesis llena de implicaciones teóricas que, probablemente por lo breve o por la naturaleza que en sí posee

¹⁹ “Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica”, en Honneth, 2005

todo artículo, no explota totalmente el autor. La tesis es como sigue: según Hegel el proceso histórico constituye el escenario del despliegue de la Razón , en el cual las instituciones representan realizaciones de individuos autónomos de acuerdo a sus deseos e intereses; así en cada etapa histórica, los individuos van formando instituciones de alcance universal en consonancia con su Razón pero, no sólo ello, asimismo los individuos van adquiriendo y desarrollando prácticas y mentalidades racionales. No obstante, Hegel encuentra ya en su tiempo "males sociales" ("instituciones imperfectas", "patológicas" se diría hoy); y ello es así, según Hegel, por una limitación en la realización de la Razón; dicho de otra manera, si encontramos el potencial para una realización de la Razón, ésta se ha mostrado incapaz de ser realizada, por ello, las instituciones, se manifiestan como entes faltos de sentido, de orientación, en la existencia de los hombres.

Enuncia Honneth que los autores de la "Teoría Crítica" han traspelado esta tesis, originalmente de matiz filosófica a clave sociológica, y ello teniendo como trasfondo la distinción entre "sociedad normal" ("intacta") y "estado anormal". Ahora bien, si se representa como vehículo de la Razón a un Universal racional, en Habermas, por ejemplo, esto se daría en la representación de una razón comunicativa. Aún más, los autores de la "Teoría Crítica" (de Horkheimer a Habermas) achacan la falta de racionalidad a la existencia de las relaciones sociales que se ubican en la fase capitalista; relaciones sociales que encuentran su expresión paradigmática en la tesis de Luckács identificada como fenómeno de la "cosificación"; es decir, las relaciones sociales no son, bajo la "cosificación", entre individuos que se "reconocen" como personas, sino que son comprendidos (los individuos) como cosas, como objetos de rendimiento, como entes funcionales al sistema. Con todo, la forma como es entendida la Razón y su desarrollo, significa que la Teoría Crítica comprende la dualidad de Historia y Teoría como relacionadas de forma casi inmanente: la Razón no se ha podido manifestar en plenitud debido a la naturaleza de las relaciones sociales en el capitalismo. En Habermas, ello se entiende como "carencia" de un

desarrollo idóneo de una "razón comunicativa". Además, no sólo es posible "diagnosticar" patologías sociales, sino que también este tipo de perspectiva sociológica nos lleva también a preguntar por qué no es denunciado la existencia de dichos males por los actores sociales afectados por ellas; así, argumenta Honneth, no basta sólo con señalar la deformación de la Razón (y sus consecuencias: la aparición de "patologías sociales") en el proceso histórico, sino también hay que dar cuenta de por qué los individuos afectados no "reaccionan" frente a tal carencia. En consecuencia, el autor ve una relación entre, por un lado, la "deformación de la Razón" (carencia de racionalidad) y, por otro lado, en el "ocultamiento de dichas patologías", una relación en clave de causa-efecto. Con otras palabras, la existencia de patologías sociales se traduce en una carencia de capacidades del "yo", de su plena realización.

En el caso Habermas, si se concibe que el "Universal racional" equivale al "entendimiento recíproco", éste se ha visto bloqueado debido a la injerencia de Sistemas (Estado y Economía) en el Mundo de la vida, afectando por ello su funcionalidad original. Una razón que se ha visto "bloqueada" en su realización pero, que se encuentra "situada" como "objetivamente" posible de ser realizada bajo una práctica común de individuos o más bien, como un proceso cooperativo que daría como resultado, no el bien individual, sino el bien de todos en forma de autorrealización. Tal es el fundamento nuclear en la "Teoría Crítica" más actual que aúna teoría e historia en un proceso evolutivo de dinámica de las sociedades.

Quiero remitirme en un segundo punto a la cuestión que se podría denominar: "Cambio de generaciones". Con ello quiero señalar la diferencia de perspectiva teórica entre la 1ª generación de la "Teoría Crítica" (Horkheimer, Adorno y Marcuse) y la 2ª generación (Habermas, principalmente); o simplemente, entre un enfoque pesimista (por ejemplo, *Dialéctica de la Ilustración*) y un enfoque optimista (por ejemplo, *Facticidad y Validez*). Enuncio lo anterior a riesgo de pecar de simplista. De alto valor para abordar este punto lo es la entrevista que

Simón Critchley realiza a A. Honneth intitulado: "La filosofía en Alemania"(Honneth, 2003); ahí Critchley alude, como punto de partida en la discusión, a un trabajo de Dieter Henrich titulado, "Una generación que pasa"; así este último afirma categórico en voz de Critchley:

Henrich afirma correctamente que está llegando a su fin un cambio de generaciones en la filosofía alemana, cuya marca más clara son el retiro de Jürgen Habermas en 1994 y la muerte de Hans Blumenberg en 1996. Pero también podríamos hablar de un cambio generacional más amplio que incluiría a Karl- Otto Apel, Ernst Tugendhat, Michael Teunissen y Niklas Luhmann, así como a figuras como Otto Poeggeler y Robert Spaemann. Casi todos los de esta generación se encuentran ahora retirados y no es claro por el momento qué y quienes tomaran su lugar (op. cit., 2003:237)

Lo anterior le permite a Critchley con la base que le provee el artículo de Henrich, plantear una diferencia teórica entre la generación que está llegando a su fin (Habermas, Apel ...) y la generación nacida después de la guerra (Honneth, por ejemplo). El resultado según Henrich es negativo para esta última, al punto de llamarla "andrajosa", oscilante entre un "hacer literario" y un "estrecho profesionalismo" (op. cit., : 240-241).

Lo interesante de esta entrevista es el concepto que enuncia Henrich en voz de Critchley: Historia motivacional. Con este término se refiere Henrich a que, mientras la generación de Habermas pretendió "resolver' con su teoría un "trauma", el desastre moral del nacionalsocialismo; la generación de Honneth no parece tener a la vista una motivación de tal magnitud y, si se acepta (incluso lo reconoce el propio Honneth) que, la filosofía, por lo menos en Alemania, ha emergido como una respuesta creativa a "traumas históricos"; entonces la generación nacida en los años 40's y 50's no parece tener un aliento motivacional como el de la generación precedente.

Lo anterior puede servir para clarificar sirviéndome del concepto "Historia motivacional", la diferencia y asunción de perspectivas de la 1ª generación (pesimista, sobre todo Horkheimer y Adorno) en relación a la 2ª generación (un tanto optimista, Habermas, por ejemplo). Más puntualmente, es precisamente un cambio en el contexto histórico-político el que marca una diferencia entre ambas generaciones, una diferencia de profundas implicaciones teóricas. Por un lado el modo de concebir la relación entre teoría y praxis (práctica científica y, también, práctica política); por otro, con la valoración del Estado de derecho y sus instituciones²⁰; por último, con la forma como se concebía el destinatario de la teoría en una dinámica de emancipación social; en Habermas, esto se ubica bajo la funcionalidad de una sociedad civil.

Ya Habermas en una entrevista que le realizara A. Honneth (2003:259-293), delimita su ámbito propio con respecto a la generación anterior:

....Soy algo más que una generación menor que los "viejos" si puedo decirlo así, y procedo de otro contexto de experiencias. Por ejemplo, soy el primero que no es judío y he crecido durante la época nazi en Alemania, habiendo experimentado la derrota del fascismo de un modo distinto a como la experimentaron ellos (op. cit: 2003:260).

En efecto, son otros "traumas históricos" los que vivió la 2ª generación con respecto a la 1ª. Por ejemplo, Horkheimer, Adorno y Marcuse elaboraron su teoría teniendo presente el surgimiento y desarrollo del "nacionalsocialismo", de ello da cuenta de una forma paradigmática la obra: *Dialéctica de la Ilustración*. Como es sabido, el contenido de dicha obra representa un diagnóstico de la época caracterizada por un dominio total (Dubiel, 2000:23-39); lo cual depotenciaba el desarrollo de

²⁰ "...En esa época le costaba a uno afirmar públicamente que los órganos de nuestro estado cumplían también funciones aseguradoras de la libertad o que, pese a todos, la república federal era uno de los seis o siete países mas liberales del mundo..." Habermas, Jürgen. 1996:36; el contexto histórico-políticos al que se refiere Habermas es el marcado por el movimiento estudiantil de los años 60s en Alemania. Ya entonces, Habermas despuntaba con una visión diversa a la de sus antecesores. Confróntese también: "Convergencias y divergencias de la teoría crítica sobre el problema de la modernidad", Solares, Blanca, 1993.

una individualidad plena, de una cultura de masas rebajada a formas manipulativas y consumistas. Al final de cuentas, se configuraba al individuo y las formas expresivas institucionales (libertad de prensa, de expresión, etc), sólo como herramientas funcionales al sistema; se había llegado, según los autores mas visibles de la 1ª generación (Adorno, Horkheimer y Marcuse, incluso) al climax de una razón denominada instrumental, funcional o subjetiva. El perfil teórico-político que subyace a esta idea era la concepción de que el sistema capitalista en su fase tardía (capitalismo monopolista) había desarrollado tendencias autoritarias hasta culminar en formas fascistas. Esto que había pasado en Alemania con el nazismo bien se podía aplicar a otras partes del mundo incluso a América (Joas, 2003:313-328). En consecuencia, el diagnóstico de la 1ª generación de la "Teoría Crítica" (Horkheimer, Adorno y Marcuse), suprimía el tratamiento analítico de varias cuestiones esenciales contemporáneas: primero, el "destinatario" de su teoría bajo la sombra de un "dominio total"; segundo, subsumía la cuestión de la Democracia bajo el ámbito del capitalismo²¹, por lo menos. Repito, si bien la 1ª generación vivió una época de capitalismo totalitario, la 2ª generación vivió otros tipos de experiencias ("traumas", otro tipo de "Historias motivacionales"), en una fase de capitalismo tardío enmarcado por un Estado social posttotalitario.

Regresando al artículo de Henrich, él cree que la motivación de la filosofía de "la generación que está llegando a su fin" (Apel, Habermas), era, principalmente, la creación de un plataforma de credibilidad mundial en la cultura alemana; o con otras palabras, un afán de síntesis universal racional de talante filosófico; a ello se suma, aquello que menciona Honneth (2003:322) : un intento de "clarificar el desastre moral del nacionalsocialismo" (refiriéndose, específicamente, a la generación precedente a la de él). Con todo, a lo anterior se podría sumar dos elementos más, para tratar de conformar el perfil teórico-

²¹ "Pero lo que hay que sostener aquí con firmeza es que . al reducir la democracia, a capitalismo, la Escuela de Frankfurt sepultó uno de los temas más importantes de la presente discusión teórica en Oriente y Occidente, a saber, la cuestión de la relación de afinidad o de tensión que pueda darse entre estas vías del desarrollo social moderno", op.cit., 2003:322 ".

político de Habermas: uno, de talante un tanto trivial de corte biográfico-motivacional y, otro, por el contrario, altamente significativo de matiz más bien filosófico. El primero tendría que ver con una curiosidad poco habitual: "Desde un punto de vista subjetivo, me veía a mi mismo como alguien que recupera despreocupadamente las tradiciones filosóficas y científicas frente a una selección muy estricta, casi dogmática de textos autorizados". Es esta "actitud" de Habermas que se topa con una mentalidad hermética de parte de los "viejos" en relación a "textos autorizados" (Habermas, 1988:139-140), y segundo, un descontento frente a la ausencia de un fundamento normativo de su teoría al término "Razón"; en síntesis, es el "pesimismo" de la teoría de la 1ª generación, lo que hace que Habermas se abra a una alternativa más amplia (por ejemplo, el Pragmatismo de Dewey, Pierce o sobre todo Mead) de práctica de investigación y, por ello, aunque no sólo, su teoría se impregne de un talante un tanto optimista; en consecuencia, ello le permite enlazar de una forma estrecha y diferente: teoría y praxis; esto último, si es leído en clave teórico-político configuraría un "destinatario" fundamentado en su teoría bajo la forma de una "sociedad civil ilustrada"; pero, no sólo ello, también arrojaría una valoración que no tenían los "viejos" con respecto al Estado social de derecho y sus instituciones.

Por otra parte, Habermas visualiza el proceso histórico vertebrado por una "lógica de desarrollo", signada por la teoría de Piaget y Kohlberg, esto es, al modo como la conciencia moral del ser humano evoluciona en función de niveles que representan estadios que suponen una mayor asunción de autonomía y de juicio crítico acerca de reglas o normas que regulan la convivencia humana. Con otras palabras, el individuo va adquiriendo una mayor libertad y autonomía en sus acciones a medida que "asciende" en las etapas, hasta llegar al punto superior denominado posconvencional, el cual se identifica como "un punto de madurez" en la formación del individuo. Habermas piensa, que de igual forma las sociedades se desarrollan o evolucionan; por ende, lo anterior le permite a

Habermas, cuando comenta los "déficits" de la "Teoría Crítica", aseverar lo siguiente:

El tercer déficit- la teoría democrática- tiene que ver con cuestiones de lógica evolutiva. Soy de la opinión de que puede demostrarse que los rasgos formales del sistema jurídico y constitucional burgués y el conjunto de sus instituciones políticas, muestran una concepción del pensamiento y de la interpretación práctico-moral muy superior en comparación con las categorías morales implícitas en las instituciones jurídicas y políticas de las sociedades tradicionales (op.cit: 145-146).

En efecto, según la concepción habermasiana, es esta directriz evolutiva proveniente de la psicología evolutiva lo que le permite afirmar la preeminencia moral de las sociedades actuales en relación con las sociedades tradicionales; asimismo, es la idea de raíz hegeliana referente al desarrollo de la Razón plasmado en las instituciones como tipos de autorrealización del individuo, lo que posibilita pensar que la Razón anida ya en las instituciones²² pero, de una manera deformada. Para ello, es necesario rehabilitar un tipo de relación social de signo positivo, esto es, la postulación de la acción comunicativa. Sí a lo anterior se añade la idea de la acción social como de una acción (de naturaleza) orientada al entendimiento, sólo que desviada de su intención originaria por otro tipo de orientación, aquella que tiene que ver con acciones de

²² Ver por ejemplo, la entrevista a Habermas, "Una conversación sobre cuestiones de teoría política" en *Más allá del Estado Nacional*; en ella dice: "Lo que los filósofos estamos reconstruyendo es un deber emigrado a las estructuras de la propia praxis y sólo necesitamos constatar que el derecho positivo y en el estado democrático de derecho, es decir, en las practicas existentes, están encarnados principios que dependen de una fundamentación de tipo convencional y que, por tanto, están cortados a la medida de la conciencia pública de una cultura política liberal", pág. 156

corte instrumental o estratégico; se comprenderá aun más, a mi juicio, su propósito de postular la acción comunicativa como salvaguarda de una sociedad racional.

CAPITULO 2. PRIMEROS PASOS: “HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINION PÚBLICA”.

2.1 Categorización de “sociedad civil” en la obra: “Historia y crítica de la opinión pública”.

1) Origen e inicio del concepto sociedad civil.

El objeto de estudio analizado por Habermas es enunciado de forma paradigmática en el “Prefacio” a la 1ª edición de su obra en 1961. “.. el análisis del tipo “publicidad burguesa” “(Pág.37), así como su génesis, constitución y transformación en el Estado social de derecho. Por ello, el autor margina de un tratamiento analítico a categorías de lo público del tipo feminista y plebeyo, ello por creer que se conforman sólo como variantes del tipo publicidad burguesa. Entonces, es el público el sujeto que se hace coincidir en la llamada “esfera de lo público” como actor que constituye la opinión pública, teniendo como elemento notorio una función crítica. Habermas identifica como “publicidad” (lo público), al espacio, esfera o lugar donde se hace presente la opinión pública con cariz burgués, es decir, la sociedad civil con contenido burgués.

Básicamente el concepto publicidad burguesa es abordado desde dos perspectivas diversas pero, que Habermas enlaza conforme desarrolla el concepto: el punto de vista histórico y el sociológico. El primero tiene que ver con situar la categoría aludida (su surgimiento en un contexto de desarrollo del capitalismo en su fase temprana) en los siglos XVII, XVIII y XIX en Inglaterra, Francia y Alemania. El segundo tiene que ver con un proceso que arranca precisamente en los siglos XVII-XVIII y XIX en Europa: la formación de la opinión pública.

El autor elige como modelo de la publicidad crítica al tipo llamado publicidad burguesa. Dejando otros tipos de publicidad como la publicidad representativa, agonal o incluso plebeya y feminista.

En el inicio de su obra: *Historia y crítica..* (en adelante HCOP), el pensador alemán aborda el tipo de publicidad denominada “representativa” el cual es propio de la alta Edad Media. El término encuentra su configuración a través del “status” del señor feudal, del monarca y de los estamentos; esto es “representar” la dominación, más no como comunicación política crítica al modo griego. El “status” del señor feudal debe y es mostrado, representado, para así hacer valer su dominio; con otras palabras, solo representado se hace visible la dominación, una dominación no para el pueblo, sino ante el pueblo.

En el siglo XVIII este tipo de publicidad representativa es socavada en sus cimientos por las formas precapitalistas de la economía mercantil. Desde ese momento comenzaron a separarse en un sentido moderno las esferas de lo público y lo privado, del Estado y la sociedad. Con la emergencia del Estado absolutista entonces, en principio, lo público pasa a referirse al ámbito estatal y a sus componentes (empleados, lugares y finalidad), mientras que lo privado se comprende como lo excluido o fuera del Estado. Habermas arribó a esta etapa mencionando el proceso de separación del presupuesto público y los bienes domésticos privados del señor feudal; además de la creación de la burocracia estatal y el cuerpo militar frente a ámbitos cada vez mas privatizados de la corte. Sumado a lo anterior, los estamentos artesanales evolucionaron en corporaciones urbanas, o sea, hacia la esfera de la “sociedad burguesa” en oposición, entonces, al Estado.

Si bien es cierto que en sus inicios, el capitalismo se originó y creció bajo el amparo del sistema feudal (a la sombra de una producción agraria feudal y bajo el dominio de estamentos feudales), y por ello, en principio adquirió una fisonomía

conservadora, con el transcurrir del tiempo desarrolló los elementos con los cuales aquella había de disolverse: "... el tráfico de mercancías y noticias creado por el comercio a larga distancia del capitalismo temprano "(Pág.. 53). Los dos elementos señalados (auge del comercio y surgimiento del fenómeno de publicidad denominado como noticias) se erigen como características de la fase mercantilista, "... fase en la que se forman las economías nacionales y territoriales al mismo tiempo que el Estado moderno "(Pág.. 55).

El ámbito privado (economía) se encuentra de ahora en adelante regulado por "directivas y supervisiones de carácter público", por el Estado. Ello sucede vía el carácter de noticias vuelto elemento formal con la aparición de la prensa, llamados también periódicos políticos del siglo XVII. Por ello, el Estado se vale de la prensa para dar a conocer sus disposiciones a un público. Sólo que sus "órdenes y disposiciones" no llegaban al hombre común, sino al "hombre ilustrado": "Junto al nuevo aparato del Estado moderno ha surgido una nueva capa burguesa que habrá de ocupar una posición central en el conjunto del público "(Pág..60). El pensador alemán se refiere a médicos, curas, oficiales, profesores, o sea, un público de lectores. En efecto, la publicidad burguesa nace como espacio privado, pero también como público, distinto del Estado concebido como esfera de lo público en cuanto tal. La publicidad burguesa pronto adquiere la dinámica de oposición al Estado, cuestionadora de la reglamentación referente al tráfico mercantil y al trabajo social postulada por el poder político-administrativo. Es decir, son personas privadas que se reúnen formando un público, pero no para tratar de obtener el dominio, sino para cuestionarlo, criticarlo, utilizando como elemento primordial: el raciocinio.

La publicidad burguesa se cuajó en el ámbito familiar, en la "intimidad" de la familia burguesa, como cuestión subjetiva-literaria. Por ello, el surgimiento cultural de salas de lectura, teatros, museos y conciertos; ello acontece en los siglos XVII y XVIII en Francia e Inglaterra y, en Alemania las llamadas "Tischgesellschaften"

(reuniones de comensales). En ello, es necesario señalar la emergencia de características propias de este tipo de instituciones portadoras de publicidad liberal burguesa, en su génesis y desarrollo: paridad de los hombres en cuanto portadores de argumentos, en primer lugar; en segundo lugar, "...la problematización de ámbitos incuestionados hasta aquel momento" (pág. 74) y, por último, desenclaustramiento del público. Y ello, por conversión de obras filosóficas, literarias y artísticas a mercancías universalmente accesibles y, por tanto, susceptibles de ser discutidas; es decir, si la cultura es vuelta mercancía, entonces, es expuesta a discusión; además: "Las cuestiones discutidas se convertían en algo "general", no sólo en el sentido de su relevancia, sino también en el de su accesibilidad: todos debían poder entender de ello". (Pág..75)

Pero, como lo hace notar el autor, el "gran público" no es de gran tamaño, si tomamos en cuenta la masa de la población rural y del público urbano. El pensador alemán afirma que más de la mitad de la población vivía en los límites de la supervivencia (Pág.. 75); en consecuencia, no le eran accesibles objetos de corte literario, ni artístico o de otra índole.

En el siglo XVIII se encuentra ya en pleno desarrollo la familia burguesa bajo la característica de una familia patriarcal. La familia burguesa triunfa alrededor de 1750, asegura el autor y, son los "semanarios morales" los que logran invadir toda Europa. En este contexto, es sintomático el gusto y la atracción, por ejemplo, por "Pamela" de Richardson; después, desemboca en el florecimiento de la tragedia burguesa y la novela psicológica. Ésta es la familia burguesa que desarrolla su "intimidad", su "subjetividad" en los salones, en los museos y conciertos; un público que dialoga y disiente como una forma de autocomprenderse y comprender el mundo que lo rodea. Un público íntimo, privado que se concibe autónomo de la esfera privada de propietarios pero, dependiente de él. De ahí se comprende la emergencia de clubs de libros, círculos de lectores, librerías de suscripción, etc. Así, de este modo, se entienden los dos elementos propios de la

burguesía: la una, la familia patriarcal, cuya peculiaridad psicológica, busca expresar su subjetividad; la otra, la esfera privada en cuanto a propietarios, su libertad política-económica. Ambos coadyuvan, coinciden constituyendo la publicidad liberal burguesa que, a juicio del autor, se erige como representante de intereses de una sociedad civil en ascenso en un contexto de pleno desarrollo del capitalismo.

Si el público liberal burgués se autocomprende como portador de ideas, intereses y deseos de una sociedad civil temprana, es justamente, por su finalidad: socavar y transformar el dominio que el poder político absolutista reglamentaba desde arriba; de esta forma “la sociedad civil de corte burgués” buscaba transformar el dominio que el absolutismo ejercía sobre la esfera de la sociedad referida al tráfico mercantil, de un dominio ejercido desde arriba a un dominio ejercido desde abajo, desde la sociedad. De un dominio basado en la autoridad a un dominio basado en la razón.

Un “caso modélico” de lo anterior se dio en Inglaterra. Según Habermas, es precisamente en este lugar donde la publicidad emerge como instancia apelativa racionante frente al Estado, antes que en otros países. Para ello se necesitó la creación de condiciones que se sucedieron a lo largo del siglo XVII y XVIII, a saber: el desplazamiento de la asamblea de estamentos por un parlamento con cariz moderno; por el otro, el escenario de enfrentamiento entre esferas de: “...capital comercial y financiero, de un lado y los intereses expansivos del capital manufacturero e industrial del otro” (Pág.. 95). Así, afirma Habermas, en la medida en que el capitalismo va imponiéndose se alza un público racionante.

En lo que respecta a “las variantes continentales” Francia y Alemania, Habermas afirma, en el primer caso, que la institucionalización de la opinión pública se efectúa después de la revolución del “89”, no antes por, entre otros factores, la falta de un periódico cultural sólido, una no existencia de estamentos relacionados

en forma estrecha, por ende, este último clarifica y delimita los espacios de “status” y función: la burguesía, la nobleza y la corona se constituyen como espacios de influencia económica, política y hacen en su mutua relación las veces de “sociedad”. Pero, es específicamente la clase burguesa vía los filósofos (convertidos también en economistas) los que, entre otros medios, mediante la publicación de la “Enciclopedia” se convierten en iniciadores de la crítica pública. En Alemania, son los territorios del sur y del suroeste, donde en forma efímera, después de la revolución francesa, se empiezan a dar los primeros brotes de una publicidad emancipada.

Con todo, no es suficiente el que se tengan elementos sintomáticos de una publicidad liberal burguesa, tales como la existencia de una prensa independiente del Estado, la vigencia de partidos políticos que reclaman ser escuchados, un parlamento activo y hasta la institucionalidad de un público inquieto y crítico; así mismo, no basta presenciar un escenario histórico de una confrontación entre autoridad y publicidad; es necesario que todo lo anterior tenga su sustrato histórico en una fase determinada de desarrollo del capital. Habermas se refiere a ubicar la fase mercantilista del siglo XVIII como aquella etapa que permite que el trabajo social y el tráfico mercantil alcancen su independencia de las ataduras estatales y estamentales; es decir, se liberen de ataduras feudales heredadas, y ello lo logran con la creación del derecho privado y la liberación del mercado, con la libre concurrencia. La creación del derecho privado da validez al intercambio entre propietarios, institucionalizando con ello, también, la propiedad privada. Como Habermas asegura, se pasa de un “status libertatis”, de un “status civitatis” y un “status familiar” a un “status naturalis” en coincidencia con la vigencia de la propiedad privada en el mercado; de ello es una muestra el “Code civil” de 1804. Pero además de lo mencionado, y de que la consolidación del derecho privado burgués tardó “aun un siglo” para su plena emancipación, de forma sustancial dicho proceso constituye un tránsito del “status” al “contrato” y, en consecuencia de la determinación del salario, del libre acuerdo entre patrono y obrero, etc.

Si entonces, el Estado de derecho articula la ley con la legislación por medio de la publicidad política, encontrando ésta sus presupuestos anidados en la misma ordenación legal estatal, es decir, derechos que se refieren a libertad de opinión, de expresión, de prensa, de reunión, de derecho al voto, entre otros. A pesar de que la publicidad se guía por el principio de “acceso general”, en realidad sólo se accede a ella si se cuenta con características de pertenencia como propiedad e instrucción.

Pero ¿Cómo es que se llegó a conceptualizar el termino “opinión publica”?, ¿de donde surgió?

El concepto de “opinión pública” alcanza su significado actual en el siglo XVIII, significación que enuncia la existencia de un público con capacidad de juicio critico. La prehistoria de este término lleva a contemplar la contraposición que tuvo anteriormente, por ejemplo, en Inglaterra entre “opinión” y “verdad”, “reason” y “judgement”; así como la oposición en Francia entre “opinión” y “critique”.

Para ello Habermas revisa teorías de pensadores como Hobbes, el cual antepone el Estado absolutista a la mera opinión de sus súbditos de ello da cuenta en su obra *El Leviatán* (1651), de Locke en su obra: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el cual postula, al contrario de Hobbes, la ley como producto de la opinión, opinión se vincula con verdad y, la ley “... se erige en juez de virtudes y vicios” (Pág. 126), ¿pero de donde surge ésta (la opinión)?.. De la consideración pública, de los hábitos tradicionales de comportamiento.

Pero, es J.J. Rousseau, quien a mediados del siglo XVIII acuñó el término “opinión pública” en su obra. *Discurso sobre las artes y las ciencias*. También, es en Francia con los fisiócratas, que se empieza a dar forma, en el sentido indicado, a la categoría de “opinión pública”. En efecto, ellos entienden el vocablo como el

producto de la discusión crítica y, además como vinculada a la verdad. Es justamente Rousseau, quien liga la voluntad general a una opinión pública como forma de autodeterminación soberana del público en dirección democrática. Sólo que, objeta el autor, esta voluntad general es postulada sin discusión racional solo basada en las costumbres simples y las buenas almas; ello es así, ya que Rousseau opone el “consenso de los corazones” (Pág.. 132) a los oradores brillantes, a un público raciocinante.

En Alemania, Friedrich G. Forster parece ser, el introductor del concepto “opinión pública” en 1793. Pero aun más que el ginebrino, es Kant quien define la “opinión pública” como instancia crítica ante un poder absoluto; además, comprende la positivización de leyes como un logro del progreso humano, el cual debía proveer de bienestar.

Las leyes, entonces, son fruto de una publicidad, de un “público ilustrado” en oposición a las buenas almas entendidas por Rousseau. Por ello, la “publizität” es comprendida con relación al espacio de conciencia política de burgueses y hombres que culminan en el ciudadano. En efecto, es el ciudadano que supera su “minoría de edad” para reclamar leyes acorde con su raciocinio, por ello justas. El contenido de las afirmaciones de Kant es el propio de la Ilustración. Un público de ciudadanos maduros que se han cuajado en cafés y salones constituyendo, en principio, una especie de plataforma crítica para ejercer voluntad y soberanía sobre el contenido de las leyes públicas.

Si Kant entiende, en el plano de su filosofía de la historia, la “coincidencia” de las mentes inteligibles como la unidad de las conciencias empíricas a través de la publicidad. Es Hegel quien también dentro de una filosofía de la historia, designara a los sujetos de la publicidad nombrados por Kant, con el nombre de “opinión pública”. Es también Hegel, quien pondrá en duda la concepción de la sociedad burguesa como “orden natural”; y ello es así, según Hegel por el carácter

antagónico del “sistema de necesidades”. Con otras palabras la publicidad liberal burguesa no puede ser comprendida como “todos”, como representativa de la voluntad-interés de todos, ya que solo se constituye, en realidad, la publicidad burguesa como interés particular. Hegel vislumbra la crítica que hará reconocible Marx, nombrándola este último, como ideología. Por ende, Hegel remitirá la sociedad civil burguesa a la esfera del mero opinar de lo subjetivo en el cual, la Razón se confina a lo objetivo, al Estado. Es Marx, quien más allá de Hegel y Kant, denunciara la publicidad liberal burguesa como falsa conciencia. Y ello lo es, por diversas razones: una, la opinión pública no representa la unidad, lo justo y lo correcto fundamentándose en cuestiones de razón; ella más bien representa intereses particulares. Segundo, la sociedad civil burguesa da origen a nuevas formas de comunicación basadas en la relación contractual entre propietarios y fuerza de trabajo, el orden capitalista no puede concebirse como un “orden natural”, debido, entre otros factores, a su propensión a la crisis, pero aun más, a su carácter de dominación. Más bien, lo que ha dado origen la sociedad civil burguesa es a una sociedad clasista antagónica y plena de dominación. Una sociedad clasista, la cual difícilmente presupone condiciones de ascenso socio-económico que permitan en un momento dado adquirir el “status” de propietario y con él, el de instrucción, condiciones necesarias para ser admitido en la publicidad como hombre privado.

2) La transformación social de la estructura de la publicidad. Metamorfosis del concepto Sociedad Civil.

El intervencionismo estatal se cristaliza como un proceso que paulatinamente “invade” y realiza funciones que originalmente no eran de su incumbencia en la sociedad; el mencionado proceso (como “ensamblamiento” de esfera pública y ámbito privado), según Habermas, se inicia a fines del siglo XIX, alcanza uno de sus puntos de desarrollo después de la primera guerra mundial alcanzando su madurez después de la segunda guerra mundial. El Estado social de derecho se

erige como una suerte de “parteaguas” con respecto a la función de la publicidad liberal burguesa, me refiero a la separación entre Estado y sociedad. En efecto, la sociedad civil burguesa venía fungiendo, según el autor, como un factor de comunicación crítica (discutiendo, proponiendo) sobre asuntos generales de cara al Estado. Diluido el presupuesto de la existencia y función de la publicidad liberal, se asiste a una socialización del Estado, o también, a una ampliación de funciones por el Estado. Adjunto a las viejas funciones (orden, una incipiente política fiscal, en el interior; en el exterior, una política tendiente a la protección de amenazas provenientes de fuera del país), surgen nuevas funciones, que van desde la protección económica y social a grupos económicamente más débiles, así como evitar transformaciones estructurales de la sociedad, así también, realizar inversiones públicas sobre ámbitos que anteriormente eran de índole privado asumiendo, por consiguiente el Estado un papel de productor y distribuidor, como también “...el del control y equilibrio del ciclo económico global” (Pág.. 177), entre otros. Según Habermas, el proceso de desarrollo del Estado social se puede leer también como un proceso de democratización, proceso que incluso, asevera el pensador alemán, ayudó al mantenimiento del sistema capitalista a hacerlo soportable. (Pág. 176).

Si se concibe el espacio privado burgués como compuesto por dos esferas enlazadas: la profesión (producción-elemento económico) y la familia (esfera íntima de relación familiar que se manifestó en su momento como asunto literario), con la interpenetración de Estado y sociedad (Estado social) las esferas privadas anteriormente mencionadas se bifurcan: en efecto, se ha mencionado como el ámbito privado, referente al tráfico mercantil y de trabajo se vuelve público, entonces y en principio, la familia acrecienta su privacidad. Pero también, es digno de mencionar el proceso inverso, es decir, no sólo el Estado interviene en la sociedad, sino ésta, vía empresas económicas efectúa funciones que son o que se podrán decir que son, de dominio público. Habermas se refiere a las ayudas que brindan las organizaciones industriales sobre el ámbito social: auxilian a los

trabajadores a construir casas, construyen parques públicos, edifican escuelas, construyen bibliotecas, etc; el autor lo nombra como socialización del Estado. Por ello, la familia se repliega a la periferia del ámbito privado asignándose funciones solo referentes al ingreso, al ocio y más tarde al consumo.

Las intervenciones del Estado tienen que ver menos con la disposición del público hacia la crítica que con el “consumo”: asuntos de sanidad, de creación de viviendas o también de educación, de protección a la familia, o sea, cuestiones antes de incumbencia familiar, privada y, que le daban dirección a la vida íntima familiar, ahora son “orientadas” por el Estado: “... la familia se va convirtiendo ahora en usuaria de ingresos y ocio, en canal de salida de las indemnizaciones y asistencias públicas garantizadas [...]. En ello se origina la apariencia de una intensa privacidad en una esfera íntima reducida al ámbito de la comunidad consumidora familiar” (Pág.. 185).

Aun más que la transformación del Estado, es la influencia de los medios de comunicación que efectúan tal cambio en el público (de raciocinio al consumo); de ello da cuenta el desplazamiento de clubes, de asociaciones y de sociedades civiles de conversación, por ejemplo; en consecuencia, en la familia no es necesaria la discusión, los diálogos (a la forma de antaño: literaria), sino solo el existir de su tiempo como tiempo de ocio, de consumidor de cultura, más no de discusión, de crítica. Por ello, los “mass media” se abocan al consumo cultural, a la distracción, al entretenimiento teniendo como referente a un público poco instruido. Y ello se explica menciona el autor, no sólo por la forma sino también por el contenido (incluso, el mismo sujeto a quien se dirige) de los “mass media” los cuales configuran un público consumidor. A manera de ejemplos, los periódicos se empiezan a llenar de ilustraciones. Pero también, el contenido se llena en la prensa, de por ejemplo, cuestiones relativas a accidentes, a “comics”, desastres, deportes, eventos sociales, recreación, etc, todos ellos que requieren, evidentemente, de poca instrucción de parte del lector. Dos ideas conclusivas: la

una, que con la presencia de la publicidad en el ámbito familiar este ámbito se enajena, se “cosifica”. Segundo, el panorama, asegura el autor, no es totalmente desolador, aún existe un desarrollo paralelo al anterior, de un público minoritario culto aunque no públicamente raciocinante, junto a un público mayoritario consumidor de cultura.

Específicamente, las técnicas que llevaron a producir un público consumidor de cultura son comprendidas por el autor alemán como reclamo publicitario (propaganda comercial) y relaciones públicas (cuidado de la opinión); si el primero va dirigido a los consumidores, el segundo suele ir dirigido al ciudadano. Ambos producen, lo que Habermas nombra como “consenso fabricado”. De ahí se infiere que la publicidad comercializadora que posee el “cuidado de la opinión” con base en el entretenimiento de masas y la propaganda comercial adquiere un perfil político, perfil político que, incluso, aprovecha el Estado.

Con todo, la entrada del Estado social representa un desplazamiento de un público raciocinante por un público mediatizado desde arriba (desde el Estado y/o corporaciones privadas de tipo mercantil), los cuales se remiten a un público en busca de una “actitud aclamativa” o de legitimación de una norma que no necesita raciocinio de parte de la sociedad. En consecuencia, se tiene la existencia de un público configurado de acuerdo a intereses privados o públicos que demandan legitimidad a sus iniciativas. Aparecen formas de política en lo “público”, de tal manera, que ésta se conforma como arena, no de confrontación de un público raciocinante, sino de “regateo o negociación” entre intereses múltiples y privados que reclaman compensación, indemnización o satisfacción a sus intereses. Un público constituido por grupos organizados que, por mediación de la socialización de los derechos liberales constituyen lo que comúnmente se conoce como “público de masas”. De tal manera que al público se le “reclama temporalmente” (cuestión plebiscitaria), o se le configura mediante el “reclamo publicitario”, una voluntad cuya decisión frecuentemente tiene que ver más con intereses de organizaciones

o sindicatos, que con la del público en general. En suma, el Estado invade el campo de lo social mediante la “administración” y viceversa, la sociedad interviene en el ámbito estatal mediante asociaciones, organizaciones y partidos. Lo anterior provoca que se diluyan los límites entre ambos. Por ende, el proceso descrito conlleva un robustecimiento de las organizaciones, asociaciones y partidos en el ámbito de lo público, por ello, se amplía el espacio de competencia de lo público.

Por todo lo anterior, asegura Habermas, existe una distancia entre la conducta del electorado perteneciente al Estado de derecho y la conducta del mismo en el Estado social de derecho. Si en el primero se encuentra un electorado que en cuanto propietario e instruido constituye un público que razona, que discute, en el segundo, se tiene un sujeto que exige al Estado a través de organizaciones, pero no se comprende como un sujeto que pueda tener una conducta basada en una discusión pública racionante. Esto último se comprende como el escenario en el cual las grandes organizaciones públicas o privadas utilizan la “propaganda política” buscando influir en la opinión no pública; por ello, el parámetro para medir el grado de influencia es, frecuentemente, la popularidad. Por ende, en un proceso plebiscitario suele jugar un papel esencial la imagen del dirigente y la de sus colaboradores. Si el sentido de la propaganda política es la “popularidad”, ésta se puede alcanzar mediante la propuesta de ofertas, reducción de impuestos sobre el consumo, como ejemplos. La propaganda política postula estar dirigida hacia el bienestar de la ciudadanía. Ello no lo es, afirma el profesor alemán, al menos por dos factores: los electores no poseen autonomía y racionalidad en sus decisiones que en conjunto los podrían llevar a discutir en público, de una forma crítica, sus preferencias, intereses y sentimientos. Habermas narra un caso modélico de relación entre publicidad fabricada y opinión no pública: las elecciones para el parlamento alemán de 1957, las cuales se permearon de algunas características, anteriormente enunciadas: popularidad, reducción o contención de impuestos y otros.

A final de cuentas, el paso del Estado de derecho al Estado social se debe visualizar, afirma el autor, no como una ruptura sino como una continuidad, en el sentido de formación de una publicidad crítica. Y ello se explica, porque la aparición del Estado social implica la ampliación de leyes de carácter social, teniendo como finalidad el equilibrio de condiciones que puedan suscitar “igualdad de oportunidades” de acceso a la adquisición de propiedad y de formación; y así posibilitar la participación como parte de un público crítico. El Estado social, entonces, se aboca a crear condiciones socioeconómicas de igualdad en el plano material como justicia distributiva. Pero ahora, comprende Habermas, se está ante dos posiciones encontradas en el plano de la publicidad política: la una de carácter “representativo y manipulativo”; la otra de carácter activo, crítico, de comunicación política. Esta última, en la medida en que logre imponerse a la primera, afirma el autor, mostraría un proceso creciente de democratización del poder político y social.

Es decir, se está ante dos clases opuestas de “opinión pública”, o mejor dicho, de sociedad civil: una llamada representativa o manipulativa, la otra, como publicidad crítica desde una perspectiva normativa. El autor plantea que la anterior contraposición es de difícil solución. Aun así, la publicidad representativa o manipulativa parece ejercer dominio sobre el comportamiento actual de los ciudadanos: una sociedad civil mediatizada, manipulada de consumo cultural. Aún más, la oposición entre ambas formas resulta valiosa, lo entiende el autor, como un indicador del grado de democratización de una sociedad; es decir, hay que aplicar un criterio comparativo en procesos sociales para dilucidar lo anterior. O sea un grado alto de opinión pública y por ende, de sociedad civil raciocinante permitiría racionalizar el poder, formas de dominio o, incluso, dilucidar conflictos, o también, eliminar consensos no voluntarios.

2.2 Críticas a un comienzo: la Sociedad Civil en “Historia y crítica de la opinión pública “

La investigación “Historia y crítica de la opinión pública” (HCOP) constituye su tesis de “habilitación” presentada en 1961. Pero, es hasta fines de los años ochenta, cuando es traducida, que los críticos norteamericanos reparan seriamente en ella, efectuando, por tal motivo, un congreso en 1989, el resultado es un conjunto de opiniones críticas reunidas en un libro intitulado *Habermas y la esfera de lo público*, de Calhoun (compilador). Aunque, ya anteriormente, con más de un década de distancia, W. Jäger en su obra: *Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an J. Habermas*, había externado algunas ideas que cuestionaban seriamente la obra, ideas en cierta medida semejantes a las expresadas en la obra primeramente mencionada. En lo que sigue, me aboco, principalmente, a las opiniones contenidas en el libro de Gabas²³ (1980) y a la manifestada por Nancy Fraser titulada “Repensando la esfera pública” (Fraser, 1992). Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente, contenida en la compilación de Calhoun.

La investigación HCOP de Habermas se presenta como un estudio brillante acerca de las características de surgimiento y transformación de la publicidad liberal burguesa. Un estudio que requirió el uso de una considerable literatura al respecto, HCOP se debe concebir como un proyecto de investigación en el cual se atraviesan, a mi juicio, fundamentalmente tres líneas o perspectivas para abordar el objeto de estudio: la histórica, la sociológica y la filosófica.

²³ Raul Gabas en su libro: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Comenta la crítica de Jäger a Habermas, a ella me remito; ver sobre todo pp. 70-75. Por otra parte menciono los datos completos de la primera obra mencionando en este apartado: Craig Calhoun (comp.): *Habermas and Public Sphere*. EUA, Mit Press, 1992

Fraser asegura, a pesar de las ambigüedades manifestadas por Habermas en el texto, una relevancia actual a la idea del espacio de lo público, a saber: primero, permite distinguir entre aparatos del Estado, escenarios públicos del discurso (esfera de lo público) y asociación ciudadana (sociedad civil); distinción que, aduce Fraser, permitió identificar características autoritarias (op. cit.,:1) en los Estados socialistas. De ahí se puede inferir que, la autora, reconoce una importancia clave al componente llamado sociedad civil, en cuanto éste hace viable la expresión de intereses de la población organizada independientemente del componente estatal; todo lo cuál se podría traducir como un proceso en dirección democrática. Precisamente, y en segundo lugar, es este componente (la participación de la sociedad civil en la esfera de lo público) lo que también, a su juicio, crea una diferencia con respecto a la denominada democracia “elitista” o representativa actualmente en vigencia. Este punto le permite a Fraser postularse como una estudiosa de los límites actuales de la democracia y con ello, alinearse al lado de la Teoría crítica:

El proyecto de una teoría crítica de los límites de la democracia en las sociedades de capitalismo tardío, mantiene su vigencia. De hecho, este proyecto me parece tener una nueva urgencia cuando se promociona a la democracia liberal como el plus ultra de los sistemas sociales para los países que están emergiendo del socialismo estatal de tipo soviético, para dictadores militares latinoamericanos y para los regimenes de dominación racial en África del sur.

Para aquellos que mantienen un compromiso con el trabajo teórico sobre los límites de la democracia en las sociedades de capitalismo tardío, los trabajos de Jürgen Habermas son un recurso indispensable. (Fraser, 1992:1).

Por último, le permite distinguir analíticamente entre aparatos del Estado, mercados económicos y asociaciones democráticas (sociedad civil). Fraser se refiere con este punto, básicamente a dos cuestiones: una, el concepto de espacio público al modo habermasiano permite diferenciar discursos oficiales de discursos provenientes de ciudadanos y, por consiguiente, en segundo lugar, permite a la ciudadanía que discuta, delibere sus asuntos comunes; en suma, posibilita una democracia participativa.

A pesar de lo anterior, Fraser encuentra lagunas en el concepto de esfera pública que pienso se podría aplicar sin muchas dificultades al concepto de sociedad civil.

Fraser hace notar, apoyándose en autores pertenecientes a “la historiografía reciente”, como Joan Landes, Maty Ryan y Geoff Eley, que Habermas idealiza en exceso la esfera pública liberal: “Argumentan que, a pesar de la retórica de la publicidad y accesibilidad, la esfera pública oficial siempre descansó en, y fue constituida por, algunas exclusiones significativas” (op. cit.,:4). Habermas, a juicio de la autora, concibe el espacio de lo público como un todo homogéneo, es decir, como sólo constituido por la sociedad civil con contenido burgués; con ello, asevera la autora, incurre en graves deficiencias históricas por no tomar en cuenta a otros públicos.

El hecho de idealizar en exceso, a juicio de algunos de sus críticos, el espacio de lo público liberal y, con ello el contenido de la sociedad civil, va a ser merecedor de críticas; aquí mencionaré algunas de ellas. Una, la postulada por Fraser en el ensayo citado, la otra, justamente comprendida por Jäger, él cual acusa a Habermas de realizar una investigación no estrictamente histórica (Gabas,1980:71); a ello se suma Gabas cuando dice:

Las palabras “tipo”, épocal-típica y “estilizar” nos confrontan con el problema de la “historiografía” en general. Toda reconstrucción histórica es

un “contacto”, pues, por lo menos, decide lo que es importante en una época bajo una determinada perspectiva, que mayormente es el horizonte actual de pensamiento y acción. Nos llevaría demasiado lejos abordar la pregunta de cuando en principio la historiografía, en medio de su condición de reconstrucción y constructor, abandona el plano de la objetividad y cae en un subjetivismo arbitrario. (Gabas, 1980:72).

Piensa Gabas, que la intención de Habermas es penetrar en el pasado con el objetivo de rescatar el elemento emancipativo, un elemento que ha llegado hasta nuestros días en, por ejemplo, las constituciones posrevolucionarias. Pero Jäger no sólo cuestiona la “fidelidad histórica” de la obra habermasiana por la exagerada estilización de la esfera de lo público remitiéndola sólo a elementos de índole burguesa; también reprocha a Habermas no tomar en cuenta “...la publicidad plebeya para la política del siglo XVIII y los intereses que actúan tras las instituciones del público burgués” (op.cit.,:71). También, señala que Habermas, al estudiar la familia en el siglo XVIII y su modalidad de razonamiento, al trasladarla al ámbito social cae en arbitrariedad, pues: “... no distingue entre la modalidad del razonamiento parlamentario y la del familiar.” (Ibid)

Volviendo con Fraser, comenta que el espacio público, en realidad, se puede postular como una arena de opiniones divergentes en el que intereses luchaban por la hegemonía. Habermas al idealizar la esfera del público liberal como la esfera del público sin más, excluye inconsistentemente otras formas de la esfera de lo público, como la plebeya, la feminista; Fraser argumenta:

De hecho la historiografía de Ryan demuestra que el público burgués nunca fue el único. Al contrario, casi contemporáneamente con la constitución del público burgués surgieron una plétora de “contra- públicos” rivales, incluyendo públicos nacionalistas, públicos campesinos, públicos de mujeres de élite, y públicos proletarios. Entonces, existieron diferentes públicos compitiendo entre sí desde el inicio y no solamente en la parte

final del siglo XIX y en el XX, como se entiende desde la concepción de Habermas (1992:5-6).

Por ello, existieron en realidad una serie de “públicos alternativos” cuyos intereses entraron en conflicto con los intereses dominantes de la burguesía como contrapúblicos, cuya dinámica de discurso fue divergente al postulado por la publicidad liberal. Incluso, la esfera de lo público no sólo se circunscribió como discurso público crítico en oposición al absolutismo, si no que también estuvo dirigida “... al problema de una circunscripción de lo popular. La esfera pública siempre se construyó por medio del conflicto” (op. cit.,:6).

La problemática de exclusión también incluye al género. Landes señala que en Francia el discurso público fue elaborado en oposición directa al público femenino, de tal manera que el discurso público se expresó como racional, virtuoso y varonil; el discurso público referente a las mujeres era tachado peyorativamente de “afeminado” y “aristocrático”. Por ello, Fraser se pregunta:

¿Cuáles son las conclusiones que debemos extraer de este conflicto en las interpretaciones históricas?, ¿Deberíamos concluir que el mismo concepto de una esfera pública es un elemento ideológico burgués y masculino tan comprometido que no nos puede ofrecer ninguna luz crítica genuina sobre los límites de la democracia actualmente existente?, ¿O deberíamos más bien concluir que la esfera pública era una buena idea que desafortunadamente no se realizó en la práctica pero que sin embargo aun mantiene una parte de su fuerza emancipatoria?. En breve: ¿Es la idea de esfera pública un ideal utópico o un instrumento de dominación? (Ibid.).

Fraser advierte al respecto que, estas cuestiones son demasiado rígidas; su propósito será ofrecer una versión de publicidad más matizada pero también más actual. Para ello cuestiona premisas centrales pertenecientes “a la concepción

burguesa y masculina de la esfera pública” concebida por Habermas. Aquí solo comentaré dos de ellas por creer que son de mayor relevancia. Una, que postula que las diferencias sociales se pueden hacer a un lado en el rol de interlocutor en la esfera pública, esto es, la igualdad social no es condición necesaria. Al respecto es sabido que Habermas comprende la esfera de lo público, como el espacio en el cual privados se reúnen para emitir sus opiniones. Sólo que por privados se refiere Habermas a la posesión de propiedad. Fraser había expresado que no sólo era la posesión de propiedad una característica para acceder a la esfera de lo público, sino también, ser varón (cuestión de género). Así, las características eran propiedad y pertenencia al género masculino. A pesar de que una gran mayoría no tenía propiedad, por ejemplo, Habermas parecía no abandonar la idea de postular a la sociedad civil burguesa como “representante” de la sociedad civil sin más; a pesar de lo anterior (no posesión de propiedad por la mayoría), se pronuncia, acerca de lo público como de una esfera de “acceso abierto”, es decir, todos están en posibilidad de acceder a ella. Más aún, se podría establecer comunicación si el público hace a un lado las cuestiones de “status”, de diferencias sociales y, actúa en consecuencia, como si no existieran. Pero, ni aun en la época liberal se actuó de esa manera. Argumentó Fraser que la sociedad civil burguesa se erige como dominante por “exclusión” de otros públicos. Contemporaneizando esta cuestión, si se hacen “a un lado” las diferencias económicas, sociales y culturales y, todos acceden a constituir la sociedad civil, ello no sería equitativo. La razón sería que, los que detentan mayor poder político y económico suelen tener mayor cultura, influencia en las conversaciones y, entonces, suelen dominar. En breve, una posible solución, apunta Fraser, podría señalar a una disminución de las desigualdades sociales: “... la democracia política requiere de una igualdad social sustantiva (op. cit.,:10).

La segunda premisa, siguiendo el hilo de la argumentación de Fraser, es el presupuesto de la separación del Estado y sociedad civil. La autora postula que no es necesaria tal separación; al contrario, se puede pensar en alguna forma de

interpenetración entre ambos. De ahí que Fraser proponga denominar al público fuera del Estado (sociedad civil), como “públicos débiles” y al espacio público a nivel parlamentario, como “públicos fuertes”. Se entiende que la sociedad civil expresa su opinión, opinión que llega al parlamento, espacio en el cual se elaboran y toman decisiones.

2.3 Confesión de culpas. Respuestas de Jürgen Habermas.

En 1962 es publicada la obra: *Historia y crítica de la opinión pública*, en el prefacio a la primera edición, el autor postula la intención de la obra: "... es el análisis del tipo "publicidad burguesa" Y es precisamente en el "Prefacio a la nueva edición alemana de 1990" que Habermas aprovecha el espacio para puntualizar dos cuestiones importantes, a saber, la actualidad de la obra y, por otro lado, las deficiencias empíricas principalmente, atribuidas a la investigación por algunos críticos.

El autor menciona, en relación a la primera cuestión, que la investigación ha sido tomada como manual de "ciclos de estudio". Además, ella puede ayudar a clarificar lo que ocurrió con lo que él llama "la revolución recuperadora" en Europa central y Europa del Este. El segundo punto, es el hecho de la traducción de su obra en Estados Unidos en 1989 y, aun más, de lo que él enuncia como "...una animada conferencia, que para mí fue extraordinariamente instructiva. Junto a sociólogos, politólogos y filósofos, en ese encuentro, participaron también historiadores, teóricos de la literatura, investigadores de la comunicación y antropólogos". (HCOP: 2). La conferencia que menciona Habermas tuvo lugar en septiembre de 1989 en la Universidad de Carolina del Norte en Chappel Hill, en ella se vertieron algunos comentarios críticos que Habermas se ocupa de contestar en el citado prefacio; a las respuestas del autor me remito en este apartado.

El propósito inicial de la investigación, fue rastrear el tipo ideal de la publicidad burguesa inglesa, francesa y alemana en los siglos XVIII y XIX, principalmente. Para ello, advierte el autor, la explicación de un concepto requiere delinear de forma estilizada "las marcas características de una realidad sumamente compleja" (Pág. 3). De ahí se comprende por qué algunos historiadores, han señalado la obra como impregnada seriamente de "deficiencias empíricas" (Pág.3).

A pesar de lo anterior, el autor encuentra juicios un tanto favorables hacia su investigación vertidos por Geoffrey Eley y Hans V. Wehler. El primero alaba la forma segura e incluso imaginativa, con la cual justifica históricamente el argumento el autor, refiriéndose a la génesis y desarrollo de la publicidad liberal crítica. Por su parte Wehler, a juicio del autor, confirma las líneas fundamentales de la obra, así: “Hacia finales del siglo XVIII se ha desarrollado en Alemania “una publicidad pequeña, pero que discute críticamente” (Wehler, 1987:300-301; citado en Habermas, 2004:3). Aparece entonces un público lector generalizado, compuesto ante todo por ciudadanos y burgueses que se extienden mas allá de la república de eruditos...” (Pág. 3). Incluso, en las investigaciones de Raymond Williams, Habermas encuentra cierto apoyo: “... que en un principio estuvo determinada por una burguesía instruida y educada literariamente y su transformación en una esfera dominada por los medios de comunicación de masas y por la cultura de masas”(op. cit.:5).

Pero también es el mismo Eley quien se suma a las críticas de la obra, al señalar que Habermas idealiza en exceso y que esto no sólo se refiere a sobredimensionar algunos aspectos en la conceptualización de la esfera de lo público, de tal modo, que el contenido de lo público debiera ser otro, aquel que contempla un escenario permeado por la “coexistencia de publicidades en competencia” (Pág.5). Publicidades pertenecientes a públicos plebeyos (campesinos, obrero y popular) y público femenino. Habermas realiza dos comentarios precisos al respecto. Si entendemos, aduce el autor, la esfera de lo público como un espacio que es constituido por grupos y sus roles, en relación al termino exclusión, o también, como un escenario de públicos cuyo público hegemónico lo es la publicidad liberal burguesa, junto a otros públicos con “premisas propias”; entonces, reconoce el autor, el primer punto no lo abordé, mientras que el segundo, sólo lo mencioné pero no lo analicé. (Pág. 6).

Con lo anterior, Habermas se refiere a que en el primer punto no tomó en cuenta otros foros, otros públicos, otros contenidos de sociedad civil que resultan necesarios para conformar de una forma fehaciente la esfera de lo público. Dicho con otras palabras, no tomó en cuenta que en la constitución de lo público se conformaron otros aspectos-contenidos de sociedad civil (plebeyo, femenino, por ejemplo) que se postularon como “contra-públicos” con dinámica propia.

En síntesis, lo que está aquí en juego, es, repito, una excesiva “estilización” en el relato habermasiano; excesiva estilización que produjo “olvido” de la existencia de otros públicos con dinámica propia, a los cuales Habermas sólo vislumbro como variantes del modelo burgués, por otra parte, hegemónico en el espacio de lo público. El autor alemán reconoce el equivoco cuando hace mención de dos fuentes que, sobre todo, le han abierto los ojos, me refiero a la obra pionera de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de E. Thompson que, junto con otras investigaciones, sitúa en otra perspectiva, a la señalada por Habermas, las movilizaciones políticas de las clases campesinas y de trabajadores urbanos. La otra, que según éste, le presta una mayor clarificación al respecto, es la obra de Mijail Bajtin “*Rabelais y su mundo*”, es:

... la primera que me ha abierto los ojos a la dinámica interna de una cultura popular. Es obvio que ésta no era sólo un mero bastidor es decir, un marco pasivo de la cultura dominante. Era, antes bien, la revuelta periódicamente, y violentamente reprimida, de un contraproyecto al mundo jerárquico de la dominación, con sus fiestas oficiales y sus disciplinas cotidianas (op. cit.:7).

Por otra parte, en lo que respecta a la “exclusión” del sector femenino la existencia de sociedades con carácter patriarcal, ha determinado, reconoce el autor, la constitución de un público con un fuerte carácter del mismo tipo. Además, la “exclusión” de las mujeres a pesar de la igualdad civil conseguida en el siglo XX,

no había derogado la marginación en el ámbito íntimo-familiar; de ello da cuenta la obra de Carol Pateman (op. cit.:8 y 9).

En suma, Habermas acepta la objeción a su planteamiento de la esfera de lo público como compuesto de formas burguesas sin más. Dicho de otra manera, la sociedad civil concebida sólo como sociedad burguesa. Reconoce el autor que no se percató lo suficiente de la existencia y dinámica alternativa de los contra-públicos. Por ello:

...pasa a concebir de forma demasiado rígida el modelo de la institucionalización altamente contradictoria de la publicidad en el Estado burgués de derecho... Las tensiones abiertas en la publicidad burguesa deberían destacarse más claramente como potenciales de autotransformación. Y, entonces, el contraste entre la temprana publicidad política, que perdura hasta mediados del siglo XIX, y una publicidad en las democracias de masas del Estado social, que ha quedado depotenciada e impregnada por el poder, puede también perder algo del contraste entre un pasado peraltado idealistamente y un presente deformado por la crítica. Este desnivel implícitamente normativo ha perturbado a muchos críticos. Como todavía tendré ocasión de señalar, esto no sólo se debe al enfoque crítico-ideológico como tal, sino también a la supresión de aspectos que ciertamente mencioné, pero cuya importancia infravaloré en su momento. Con todo, un falso equilibrio en la estimación de ciertos aspectos no falsa, desde luego, las grandes líneas del proceso de transformación que he presentado. (pág.10; subrayado mío).

2.4 Conclusiones. Acerca de Historia y crítica de la opinión pública (HCOP)

La investigación *Historia y crítica de la opinión pública* de 1962 representó un hito en la teoría política contemporánea en cuanto abrió varios caminos de reflexión teórica. Uno, volvió a ingresar en el escenario de las discusiones el concepto de esfera de lo público y su utilidad en la teoría política democrática; dos, en consecuencia, también reabrió la controversia de la funcionalidad del concepto de sociedad civil en la dinámica de las sociedades actuales. Tres, si tematizamos las sociedades actuales con base en tres ejes conceptuales, esto es, el Estado, el mercado y la sociedad (Sociedad civil), resultaría importante analizar sus vinculaciones como cuestiones necesarias para vislumbrar la calidad de la democracia. Aún más, no solo se postula la esfera de lo público como arena donde la sociedad civil confronta, argumenta y cuestiona el papel del Estado desde una perspectiva meramente política, sino que, aún más, representa el espacio de lo público una oportunidad para que la sociedad civil manifieste “el cómo quiere vivir”, “la forma de vida que desea”.

Si acudimos entonces a las revueltas políticas efectuadas en Europa en relación a los socialismos, o también, a los movimientos sociales producidos en América Latina en los años sesenta y setenta; encontramos que se ha generado entre otras razones, un interés teórico político por la calidad de la democracia establecida en cada país; en consecuencia, concluyo que, cuando se habla hoy de democracia se debe explicar por qué se tomó en cuenta o por qué no a HCOP. Resulta, la investigación habermasiana acerca de la opinión pública (sociedad civil) burguesa un referente teórico necesario para explicar los “nuevos escenarios” de la política que incluyen, entre otros elementos, una participación mayor de grupos organizados.

Efectivamente Habermas da un vuelco con respecto a la tradición de la teoría crítica, esta había mostrado un rechazo a las formas políticas y culturales

burguesas. Habermas muestra simpatía, desde sus primeras obras a la cuestión burguesa (es más bien al papel emancipador del comportamiento cultural y político de la burguesía en su etapa de consolidación como clase) de HCOP hasta *Facticidad y validez*. Si en la primera, nos menciona a un público burgués que se postula como representante de la “humanidad” en cuanto persigue como objetivo “la libertad” frente a poderes que se hacen valer como “autoridad” (Absolutismo), en consecuencia, retoma el concepto de sociedad civil dotándolo para nuestras sociedades de características “normativas”. En HCOP constituye la esfera de lo público y a su actor principal: la sociedad civil, de características empíricas-analíticas y normativas fundiéndolos continuamente. Así se tiene un análisis de conceptos desde ambas perspectivas, por lo cual, resulta necesario comprender ambos perfiles, de lo contrario, se corre el riesgo de malinterpretar la obra, y no solo HCOP sino en general, la totalidad de la obra habermasiana. Jorge Galindo es claro:

En el ámbito de la reflexión sociológica, la obra de Jürgen Habermas cumple una función especial, una función de enlace entre sociología y filosofía. Mientras que a lo largo de su historia la sociología ha buscado diferenciarse de la filosofía en aras de afirmar su cientificidad, la obra de Habermas representa un esfuerzo descomunal por reconciliar ambas perspectivas en una teoría crítica de la sociedad (2003:59).

Lo “normativo vendrá conceptualizado, brevemente, como el uso público de la Razón o dicho de otra forma, es “un posible ser-otro”, “un deber ser” a partir de una “mala realidad”; entonces, se está ante la cuestión (tensión) entre ser y deber ser (BonB, 2005:51), ubicado lo anterior en el campo de la filosofía. Mientras que lo empírico se refiere a postular una “Teoría de la sociedad”. Evidentemente lo que entra en juego es lo que comúnmente se conoce como “lo real y lo ideal”, por ello interesa conocer cómo Habermas interrelaciona Sociología (teoría de la sociedad)

y filosofía (razón)²⁴ en etapas diversas de su obra. En la segunda (*Facticidad y Validez*) pretende Habermas entre otras cosas, potencializar a una sociedad civil a jugar un papel relevante en las sociedades contemporáneas, un papel que encuentra su catapulta en las instituciones y derechos existentes. Así, pues, el autor a una lo empírico y lo normativo: “la dinámica del desarrollo histórico también debería vivir de esta tensión entre idea y realidad” (Habermas, 2004:22)²⁵ Con otras palabras. Habermas argumenta que las instituciones existentes aunadas a una reflexividad del Mundo de la vida en sus componentes “... las tradiciones culturales y los patrones de socialización, la cultura política de una población acostumbrada a la libertad” (op. cit.: 32), puede potencializar una opinión crítica que cuestione y argumente la agenda de gobierno. Pero, entonces ¿qué sucede en las sociedades actuales con el papel de la sociedad civil que, frecuentemente, se encuentra depotenciada de crítica, o también expuesta en forma manipulativa? El pensador alemán se olvida, porque no tematiza profundamente, las cuestiones de poder²⁶ que corren a lo largo y ancho de la sociedad. Habermas olvida, porque confía demasiado en las instituciones de las sociedades de nuestros días. A mi juicio, existe un “déficit empírico”, que hace que cojee el nivel normativo, el ideal, es decir, no se mantiene en “forma positiva” la tensión entre lo empírico y lo normativo.

Acerca de los “olvidos”, en la parte final de HCOP, el autor plantea un escenario compuesto de una sociedad civil de corte aclarativo-manipulativo, propio de una

²⁴ Ver por ejemplo: Haber, Stephane. *Habermas y la sociología*, 1999.

²⁵ Evidentemente, la tensión entre “idea y realidad” posee un papel relevante en la explicación de la dinámica de las sociedades. Sí entendida ésta (la dinámica) como la teoría que se ocupa del proceso social que plasma “lo dado” y su posible devenir. Por ende, como he procurado señalar, la teoría social habermasiana apunta hacia un “mejoramiento” de lo social, cuidando de identificar, previamente, sus males. La idea aludida funciona como una cuestión utópica, en sentido positivo, es decir, susceptible de ser realizada.

²⁶ Esbozo sencillamente la semántica del concepto que proviene de Foucault, concepto que alcanza su dimensión e importancia en el análisis que realizo de TAC y, en general de la teoría social habermasiana. Se comprende como: “El poder no se identifica con una institución ni con una persona en específico, es una situación de la que algunos estaría dotados. Es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada. El poder es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; está en todos lados porque se produce en todo momento, en todo lugar, en toda relación. Es una compleja posición; el poder circula, es ciego, se ejerce, no se posee”. Lechuga, 2007:205.

situación histórica del Estado social al cual trata Habermas de oponer la publicidad política crítica a través de partidos y organizaciones erigidos en forma espontánea (sociedad civil); todo ello da cuenta de un Habermas “perplejo” frente a los cambios históricos-sociales y políticos sufridos en la esfera de lo público y consiguientemente en el área de la sociedad civil. Habermas a pesar, repito, del panorama pesimista por él descrito, se adhiere a la posibilidad de un público político crítico, pero lo postula sin suficiente anclaje en las instituciones²⁷.

Hasta donde sé, es en la obra: *Habermas y la esfera de lo público*, donde Habermas ofrece una respuesta sistemática a las objeciones realizadas a HCOP. Destaca creo, las críticas de N. Fraser y G. Eley. Ambos comparten la opinión de señalar la obra como impregnada de “deficiencias empíricas”, al obviar la existencia de públicos alternativos al público liberal, y con ello de postularse como contrapúblicos, con una dinámica propia. Habermas incluso, acepta esta “obviedad”: “Por parte de los historiadores se me han atribuido, con razón, <<deficiencias empíricas>>” (pág.3 subrayado mío). La cuestión es, hasta que punto Habermas “estiliza”, selecciona de una forma que se pueda considerar válida científicamente (en tanto procedimiento histórico) y, hasta que punto cae en un subjetivismo arbitrario como lo menciona Gabas (op. cit.:71-72). Es cierto, en algún sentido, como lo argumentan Arato y Cohen (1999:41 y ss) que se equivocan quienes señalan que Habermas no mencionó a los públicos alternativos, sí los mencionó Habermas pero, solo cómo “variantes” del modelo burgués, es decir, no como contrapúblicos con un grado de autonomía alto. Y con ello omitió a esos públicos, e incluso, llevó muy lejos su constructo histórico, su presentación, la cuestión científica. En lo que estoy de acuerdo con Arato y Cohen es, que la mencionada omisión no afecta la cuestión normativa de su modelo. A mi juicio, llevó la presentación de su modelo, de su “constructo histórico” que, corre el enorme riesgo de ser acusado, científicamente, a posicionarse en un “subjetivismo arbitrario”, involuntariamente claro está.

²⁷ Véase, Sahuí, Alejandro. “Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls”, 2002. pág. 84. Sahuí, justo es decirlo, menciona a Seyla Benhabid como la autora de la idea.

Si se comprende que un público liberal burgués se postuló como crítico de cara al Estado en Europa en los siglos XVIII y XIX, sobre todo, caracterizándose como “cuestión política” en defensa de sus intereses privados, por ello la “sociedad civil burguesa”, su objetivo fue diferente al “... de las élites aristocráticas anteriores a los cuales buscó desplazar, y por otro lado, de los diversos estratos populares y plebeyos a los que aspiró a gobernar” (Fraser, op. cit.:5). Pero ahora, en el Estado social en un contexto socio-económico, político y cultural modificado, ¿se debe mantener el mismo ideal de público liberal burgués, postulado y sostenido en sustancia hasta la actualidad por Habermas? Sobre todo si se tiene presente que aún tiene enorme importancia la relación trabajo-capital (cuestión económica-desigualdades sociales), lo postulo como tesis; esto aun en contra de Habermas²⁸, el cual piensa que el trabajo como factor económico ya no se erige como cuestión central en nuestras sociedades, ya no como antes. Él piensa, entonces, que este factor ha perdido centralidad. Pero, si atendemos a lo expresado por Fraser cuando sostiene como tesis que el ideal normativo de un público liberal burgués al modo de Habermas en la actualidad se encuentra socavado y, ello es así, sostiene la autora precisamente por las barreras que se levantan a la plena participación e inclusión en una sociedad civil de corte crítico, la cuestión económica, la cultural y la social, o sea, lo concerniente a las desigualdades socioeconómicas y culturales. Ello explica que los públicos dotados de poder, de mayor cultura, etc., tienden a ser dominantes dentro de la esfera de lo público, o también, los públicos masculinos tienden a una mayor hegemonía en la expresión de discursos públicos, en suma su argumento busca explicar dos cosas fundamentalmente: una, que el ideal normativo de esfera de lo público pos-burgués (termino acuñado por Fraser), debe incluir premisas como: la eliminación de las desigualdades sociales, la postulación de múltiples públicos (de acuerdo por ejemplo, a sus variados intereses), la postura de tomar en cuenta conceptualmente, públicos

²⁸ Habermas piensa que la relación capital-trabajo ha perdido centralidad como factor que dé sentido a las sociedades actuales. Ver, “La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas en el libro *Ensayos Políticos*, 1988, ed. Península.

fuertes y públicos débiles, entre otras cuestiones. En suma, se debe acceder a un ideal normativo no solo de esfera pública pos-burguesa, sino también de su actor principal: la sociedad civil que tome en cuenta lo dilucidado por Fraser. De este modo la esfera de lo público podría ser concebida como el lugar donde se hacen presentes múltiples públicos en condiciones de igualdad en el “acceso” y de participación. De lo contrario, Habermas corre el riesgo de ser tachado de utópico, como ha sucedido. Quise demostrar en esto último apoyándome en Fraser que la llamada utopía del trabajo no ha acabado, que Marx no es “un perro muerto”. Por otro lado, que la distinción entre cuestiones normativas y cuestiones empíricas es central en su trabajo, lo cual debe ser comprendido. Por lo menos.

Resumiendo lo comentado por Fraser, concretamente lo que concierne a las llamadas desigualdades socioeconómicas, por una parte. La autora asegura que en una democracia política de corte participativo como la asentada por Habermas, es necesario no sólo que se hagan a un lado tales diferencias socioeconómicas, como si no existiera (cuestión que dicho sea de paso, ni aún en la época liberal se hizo), de esta forma todos aspirarían a tener acceso igual a la esfera de lo público. Sí ni aún en la época liberal se hizo, generando exclusiones, aunque el tiempo se ha encargado de relativizar (aminorar) estas cuestiones (sobre todo propiedad, género). Aduce Fraser que si se desea pleno acceso a la esfera de lo público, unas interacciones discursivas plenas-iguales (paridad en la participación) se requiere una disminución de las desigualdades económico-sociales; solo así podría ser posible lo postulado por Habermas. Lo anterior, tiene su explicación en que no basta con postular la presencia o exclusión de públicos de la esfera de lo público, sino aún más hay que fijar la atención en los procesos de interacción discursiva en la esfera de lo público, en el como deliberan, dialogan los públicos. Ahí se podrá constatar que usualmente los de mayor poder político y económico poseen mayor cultura, mayor poder de deliberación, mayor dominio sobre grupos subalternos que frecuentemente son acallados, influidos o manipulados. En suma, Fraser argumenta que la democracia participativa de Habermas requiere como

precondiciones tomar muy en cuenta los factores económicos en una sociedad, factores enunciados centrales en la explicación de las dinámicas de sociedades por Marx.

Por otra parte, y en contra de Fraser, ¿qué no estas desigualdades económicas bloquean el que las clases (plebeyas, feministas) se constituyan como tales, como grupos organizados, participativos y, que incluso, aunque se puedan formar como clases, estas desigualdades no permiten (frecuentemente) una paridad en las interacciones discursivas en la esfera de lo público?. Esto último, en cierta medida lo toma en cuenta Fraser, sólo que no lo suficiente. Sí lo anterior es válido, la pregunta es: ¿hasta que punto se puede hablar de clases sociales (plebeyas, feministas) existentes con dinámica propia y, que a juicio de la autora fueron excluidas por Habermas en una narrativa arbitraria, en términos científicos, en la época liberal?.

El argumento es, que si Fraser pretende completar la teoría social habermasiana haciendo hincapié que para ello se requieren factores económicos- sociales y culturales para un pleno acceso en la esfera de lo público y, paridad en las interacciones discursivas en las sociedades modernas; el mismo argumento se vuelve contra ella para cuestionar la existencia, sobre todo, de públicos participativos no tomados en cuenta, según ella, por Habermas en su descripción de la época liberal.

CAPITULO 3. UN PUNTO DE MADUREZ TEÓRICA: TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

3.1 A la búsqueda del concepto: la Sociedad civil en Teoría de la acción comunicativa

A) Introducción

El objetivo de la obra es claro: presentar una teoría de la sociedad cuya tarea le compete a la sociología; pero, una teoría de la sociedad tendría que ser planteada, asegura el autor, vinculada con una teoría de la racionalidad si se quiere lograr avances sustanciales en la explicación de las sociedades. Lo anterior, traería consigo que la problemática de la racionalidad tendría que afrontar tres sentidos de su utilización, a saber: una de índole metateórica que se refiere a: "... las implicaciones que tienen en lo concerniente a la racionalidad los conceptos de acción por los que se guía.." (1989: 10); la segunda, la cuestión metodológica que concierne a la comprensión como forma de aprehender el objeto de estudio y, en tercer lugar, a nivel teórico y empírico vislumbrar las sociedades modernas como escenarios de procesos de racionalización.

Con todo, es en lo que sigue cuando Habermas da a conocer sus objetivos temáticos, específicamente es el asunto de la racionalidad como componente esencial de análisis de la teoría de la sociedad lo que da pie a, primero, la formulación de un concepto de racionalidad comunicativa que sea capaz de hacer frente a los embates de una racionalidad de corte instrumental; segundo, el concepto de racionalidad mencionado permite representar la sociedad en dos niveles: Sistema y Mundo de la vida; tercero, dicho concepto posibilita formular una teoría de la Modernidad que haga posible visualizar las patologías sociales como resultado de la invasión (colonización) de la racionalidad propia de sistemas

(político-administrativo y económico) sobre ámbitos de acción estructurados comunicativamente. De ahí lo pertinente de lecturas de clásicos como Kant, Marx, Durkheim, Weber, Mead y Parsons y como teóricos que aun tienen algo que decirnos acerca de los procesos ya mencionados.

Por último, un par de ideas aclaratorias. Habermas hace mención de que el concepto de acción comunicativa había sido formulado con anterioridad por él en el prólogo a otra obra, *La Lógica de las ciencias sociales* (Pág. 9). Aún más, el uso de la racionalidad de corte comunicativo no constituye "... una continuación de la teoría del conocimiento con otros medios..." (Ibid). Por ello entiendo que el autor se deslinda de su obra que aborda el conocimiento en forma antropológica-sistemática como lo es *Conocimiento e interés*. La segunda idea digna de mención es la convicción de que la razón en forma comunicativa (que será siempre de tipo normativo) existe ya en nuestras sociedades aunque "... de modo fragmentario y distorsionado..." (Pág. 11) y, la posibilidad que encarne de manera simbólica y situada históricamente. (Ibid).

B) Accesos a la problemática de la racionalidad

Si bien desde tiempos antiguos la filosofía se ha ocupado de la Razón, principalmente como ontología, esto es, la búsqueda por encontrar un principio o unidad en un mundo constituido por fenómenos diversos, de una unidad con enfoque secular; ahora estudiar el papel de la racionalidad le incumbe a la Sociología. ¿Por qué? La cuestión remite al nacimiento de la Sociología. Ella surge como un intento sistemático por dar cuenta del tránsito de sociedades premodernas a Sistemas de Estados modernos en términos de integración social, o también, del paso de comunidad a sociedad²⁹ teniendo en cuenta las consecuencias que ello lleva consigo: la presencia de estados anómicos; por ello se expone como ciencia burguesa, como teoría de la sociedad como un todo. Ante ello, como se mencionó en el prólogo, se presentan tres elementos problemáticos. El plano metateórico: "... eligen categorías tendientes a aprender el incremento de racionalidad de los mundos de la vida modernos" (Pág. 22). Del plano metodológico, se refiere a la comprensión de la acción orientada racionalmente y, en el plano empírico, a la racionalización cultural y social.

En consecuencia, Habermas encuentra necesario postular la necesaria relación entre teoría de la sociedad y teoría de la racionalización si se quiere abordar de una forma adecuada la problemática de las sociedades modernas, impregnadas como ya se dijo antes, por una dinámica de incremento de racionalización social.

²⁹ Con estos términos, el autor se refiere en principio, al tránsito de sociedades tradicionales a sociedades modernas. Para una mayor explicación de esta problemática se remite a una obra anterior "Ciencia y Técnica como ideología" (1993), en el cual adjudica a Weber el intento de dar cuenta de esta problemática haciendo uso del concepto de racionalidad, intento que además, comparte con otros sociólogos. Todo ello, según Habermas ha redituado en conceptualizaciones al respecto: Comunidad y Sociedad, Solidaridad Mecánica-Solidaridad Orgánica, dominación tradicional- dominación burocrática, sociedad militar- sociedad industrial, entre otros (1993A:66 y ss). Específicamente, la dualidad conceptual proviene de Tönnies con respecto a un diagnóstico crítico de las sociedades modernas. Véase, por ejemplo, Farfán H., Rafael. *Comunidad y Sociedad. Ferdinand Tönnies y los comienzos de la sociología en Alemania (1887-1920)*", 2007.

En principio, la semántica de racionalidad conecta con sujetos capaces de lenguaje y acción que hacen uso del conocimiento. Aun mas, "...¿Qué significa que las personas se comporten racionalmente en una determinada situación?, ¿Qué significa que sus emisiones o sus manifestaciones deban considerarse "racionales"?". (Pág. 24) El autor acude a dos ejemplos de racionalidad diametralmente opuestos: una emisión con intención comunicativa que, en caso de crítica por parte de un oyente, puede fundamentarse haciendo alusión a su calidad de verdad. El sujeto al enunciar una proposición lo hace con pretensiones de que sea considerada verdadera, esta verdad se refiere a la existencia de un mundo objetivo. La otra, con intención teleológica en la cual trata de lograr un determinado fin, por lo cual elige los medios más adecuados; también en caso de oposición de un oyente puede fundamentar por qué eligió esos medios y no otros. En la acción teleológica no se argumenta sobre "la existencia de un estado de cosas en el mundo", sino sobre la eficacia de una acción de intervenciones en el mundo. Por ende, las emisiones serán racionales mientras puedan ser criticadas y fundamentadas sus pretensiones de validez; en palabras del autor: "Estas consideraciones tienen por objeto el reducir la racionalidad de una emisión o manifestación a su susceptibilidad de crítica o fundamentación" (Pág.26).

La racionalidad teleológica es nombrada, también, como cognitiva instrumental prototipo de la Modernidad de raíz weberiana. En ella encarna la posibilidad de manipular información (utilización de medio idóneos) con el objetivo de realizar un fin. En cambio, la racionalidad comunicativa representa la posibilidad de alcanzar un entendimiento. La primera (teleológica) es llamada por Habermas, "Realista"; mientras que la segunda, es nombrada "Fenomenológica". La primera (Realista) parte del presupuesto de considerar un mundo objetivo como existente, como no problemático; en el segundo el presupuesto se toma como problemático, por ello expresa el autor:

El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser *reconocido* y *considerado* como uno y el mismo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta *práctica comunicativa*, se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten. (op. cit.: 30 y 31).

El pensador alemán compara ambos tipos de racionalidad (el llamado “Realista” y el “Fenomenológico”) con base en dos premisas: responsabilidad y autonomía, haciendo que resalten los contrastes entre ambos; así, si el actuar “Realista” alcanza el éxito mediante la elección correcta de medios, su responsabilidad se aboca a la opción de elegir adecuadamente las alternativas para lograr su propósito. Por el contrario, en el tipo de racionalidad comunicativa la responsabilidad implica el defender sus actos mediante la argumentación de las pretensiones de validez puestas a discusión, ya que su fin consiste en, o se encuentra en, el espacio de realización de procesos de entendimiento.

Además de las emisiones racionales de carácter comunicativo e instrumental, existen otros tipos de acciones, a saber: acciones de acuerdo a normas, acciones expresivas, evaluativas y por último de tipo explicativo. En todas ellas un sujeto profiere una emisión la cual lleva implícitamente o explícitamente una pretensión de validez. Esta puede ser aceptada o rechazada por el oyente, si es criticada se problematiza la emisión, el proponente es obligado a fundamentar, argumentar a fin de que su emisión sea considerada como válida. En el caso de la primera (acción de acuerdo a normas), el sujeto argumenta que su acción fue realizada conforme a normas legítimas; mientras que en la segunda (expresivas), el hablante razona en torno a que su expresión es veraz (un sentimiento, un estado de ánimo, etc); la evaluativa se refiere a una preferencia de valor (su deseo de irse

de vacaciones, su preferencia por un paisaje otoñal, etc); en las de tipo explicativo se tematiza la inteligibilidad o corrección de las expresiones lingüísticas emitidas. Si en las formas de racionalidad comunicativa el proponente se refiere a hechos, en la siguiente a normas (mundo social); en la tercera, a vivencias (mundo subjetivo); en las evaluativas se refiere a juicios de valor (que ni son de carácter universal ni meramente privados), por último, el explicativo hace alusión a los medios mismos de entenderse.

Todas estas emisiones constituyen fenómenos de práctica comunicativa que poseen como trasfondo el Mundo de la vida al cual reproducen, mantienen a través de argumentos que pretenden fundamentar pretensiones de validez cuestionadas (Pág. 36). Pero no todas son susceptibles de discurso³⁰. También el tipo de pretensión de validez tiene que ver con el significado de la emisión proferida, entre otras cosas. Habermas distingue así entre discurso y crítica. En el discurso se está ante el supuesto de condiciones simétricas en igualdad y libertad de circunstancias. Entonces, como lo señala el cuadro siguiente, las emisiones cognitivo-instrumentales corresponden a discursos teóricos; a las cuestiones práctico-morales, a discursos prácticos; y a las cuestiones de inteligibilidad o corrección lingüística, discursos explicativos.

³⁰ Ver cuadro de la Pág. 75.

Tipos de Argumentación

Objeto de la argumentación	Manifestaciones o emisiones problemáticas	Pretensiones de validez controvertidas
Formas de argumentación		
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentales	Verdad de las proposiciones; eficacia de las acciones teleológicas
Discurso práctico	Práctico-morales	Rectitud de las normas de acción
Crítica estética	Evaluativas	Adecuación de los estándares de valor
Crítica terapéutica	Expresivas	Veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas
Discurso explicativo	-----	Inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos

El proceso de justificar, desempeñar (verificar) o recusar por parte de los participantes en una dinámica de cuestionamiento de pretensiones de validez lo conceptúa el pensador alemán como argumentación; en consecuencia es necesario que paralelamente a una teoría de la Racionalidad vaya una teoría de la Argumentación.

La teoría de la Argumentación es desarrollada por el autor en diálogo crítico frente a las posiciones teóricas de Wolfgang Klein y Toulmin. Al primero le atribuye no distinguir entre vigencia social y validez de los argumentos (ver pp. 49 a 54); mientras que al segundo, no separar pretensiones convencionales dependientes de los contextos de acción de pretensiones universales de validez (pp. 54-69).

Por último, Habermas afirma que el habla argumentativa se forma con base en tres aspectos: bajo la forma de proceso, contiene condiciones pertenecientes a la situación ideal del habla; de procedimiento, se refiere a la forma de interacción cooperativa bajo la cual proponentes y oyentes tematizan una pretensión de validez y, en tercer lugar, como producción de argumentos y de su relación entre sí.

C) La descentración de las imágenes del mundo (Piaget). Introducción provisional del concepto de Mundo de la vida

Con la finalidad de perfilar una teoría de la evolución que dé cuenta del desarrollo de los procesos sociales, el autor establece una diferencia entre dinámica evolutiva y la asumida por él, lógica evolutiva. La primera tiene que ver con acontecimientos históricos y, la segunda con procesos de conocimiento. Así mismo distingue su versión de la reivindicada por la lógica evolutiva al modo de Luhmann, la cual deviene en una lógica de conceptos desarrollados con un alto grado de abstracción y complejidad. Por el contrario, la lógica evolutiva al tipo habermasiano tiene su referente en lo empírico como formas de interpretación con sentido del mundo, es decir, como imágenes del mundo³¹.

Para ello Habermas se apoya en la teoría de Piaget, la cual comprende desde el enfoque del participante, la existencia de estructuras evolutivas conformadas por niveles de aprendizaje con respecto a la realidad. Habermas al igual que Piaget descentra el proceso cognoscitivo de su egocentrismo, todo ello con el afán de explicar en un proceso objetivo la inmanencia racional de las imágenes del mundo, la comprensión del mundo. Si Habermas está en lo cierto, se comprenderá que los procesos cognoscitivos de comprensión del mundo que van desde la cuestión mítica a la mágica religiosa hasta llegar a la moderna constituyen estructuras de niveles de aprendizaje racionales. Por ende, en la medida en que la idea del mundo adquiere perfiles de descentración, entonces, será susceptible mediante diferenciación de sus componentes estructurales del mundo de la vida (cultural,

³¹ No es mi intención profundizar en dicha distinción. Acudiré a una cita para aclarar la diferencia: “La Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann, dice, supone en su análisis la lógica del concepto. Este análisis de la sociedad se guía por la reconstrucción de un orden abstracto de reglas como lógica necesaria del desarrollo social a partir del cual pretende sistematizar acciones reales**. Habermas contrapone a esta lógica de desarrollo, otra alternativa inspirada en los planteamientos de Jean Piaget, en relación con la ontogénesis del aprendizaje y formación de las estructuras formales del pensamiento real en el desarrollo del niño, y referido por él, al proceso de la historia de la especie, que le permite describir el desarrollo de la sociedad como resultado de niveles necesarios de la racionalidad de la acción humana”. Honneth, 1989:321, citado en Solares, 1997:60.**(Habermas, 1971,citado en Solares, 1997:59)

social y personalidad) de acuerdo a pretensiones de validez, de ser criticada y argumentada.

Lo anterior teniendo como trasfondo que el Mundo de la vida se concibe como el suelo cotidiano en el cual los actores se proveen de cultura para definir en forma cooperativa la situación, en consecuencia, el Mundo de la vida, en principio, se comprende como aproblemático; sobre este suelo los actores emiten sus actos de habla que, en caso de crítica, el emisor argumentará en relación a un hecho, una norma o una expresión (el plano objetivo, lo normativamente válido o lo veraz). Es precisamente esta diferenciación lo que permite, según el autor, que el sujeto (el acto) y el concepto (la comprensión del mundo) sean reflexivos. Más puntualmente, un acto será racional en la medida en que sea reflexivo consigo mismo y con su entorno. Por ello Habermas expresa: “La tradición cultural tiene que permitir una relación reflexiva consigo misma; tiene que despojarse de su dogmática hasta el punto de que las interpretaciones nutridas por la tradición puedan quedar puestas en cuestión y ser sometidas a una revisión crítica”. (Habermas, 1989:106).

D) La Teoría de la Racionalización de Max Weber

Habermas atribuye una importancia clave a Max Weber en la problemática de la racionalidad moderna. No obstante, encuentra ambiguo el concepto en el despliegue que Weber desarrolla cuando pretende explicar el proceso de desencantamiento universal del mundo pero, a la vez, Habermas ubica en la dinámica denominada racionalización social un predominio de la racionalidad con arreglo a fines enunciada por Weber y, con ello, una unilateralidad del concepto en la comprensión moderna del mundo en términos de racionalidad.

De entrada, Habermas señala que tanto Weber como Marx, así como Horkheimer y Adorno, presentan un concepto de racionalidad estrecho (p. 199); no son capaces, en forma provocativa, de aprehender todos los aspectos del proceso de racionalización social; por otro, de explicar la combinación de categorías de racionalidad tradicionalmente opuestas; entre orientaciones de acción que contenidas en el Mundo de la vida se estructuran comunicativamente y aquellas acciones que se remiten a niveles de aumento de complejidad de Sistemas de acción, nivel sistémico.

Para lo anterior, lleva a cabo primero un recorrido por el contexto de surgimiento de la Sociología frente a la “Filosofía de la Historia” y las “Teorías evolutivas de la sociedad” en los inicios del siglo XX. Después Habermas aborda el concepto complejo de racionalidad inserto en la dinámica denominada racionalización social del cual la comprensión moderna del mundo (nivel cultural y residualmente, de personalidad) constituye sólo un aspecto; el otro lo componen los complejos estatal (plano político-administrativo) y económico. Por último, en lo que el autor llama “aclaración conceptual” planteará las diversas formas de significación que del concepto posee Weber, según lo entiende Habermas. La finalidad de Habermas es clara: mostrar la insuficiencia teórica del concepto weberiano de

racionalidad con arreglo a fines y la “eficiencia” teórica del concepto de racionalidad comunicativa postulada por él mismo.

En una descripción de la génesis de la institucionalización de la Sociología alemana (que a veces se hace innecesaria), Habermas menciona el papel de Weber. En un contexto dual de vías signadas por la filosofía de la historia y las teorías de la evolución, Weber hizo ver la preeminencia de la Sociología desligada de las corrientes anteriores. La filosofía de la historia que Habermas ejemplifica a través de Condorcet mantiene la fe en el progreso de las ciencias naturales, transponiendo sus afirmaciones a áreas de índole moral y social; las teorías de la evolución conciben a los procesos sociales enmarcados en dinámicas ‘*ad hoc*’. La Sociología en este marco se encuentra de frente con la cuestión de la racionalización imbuida por asuntos de determinismo de filosofía de la historia o de raigambre evolutiva. Es así que Weber tiene que deslindar a la Sociología de los contenidos descritos; y la solución viene, primero, por elementos historicistas (de Dilthey, de Ranke y de Savigny) que destacan la singularidad de la cultura caracterizada por “nexos de sentido” determinados no por leyes nomológicas al estilo de las ciencias de la naturaleza, ni tampoco a una legalidad evolucionista de forma natural, pero sí a una legalidad de tipo estructural (p. 210). No obstante Habermas termina el apartado con una ambigüedad: adjudica a Weber, como resultado del desgajamiento que el historicismo impulsa en las ciencias de la cultura (Sociología e Historia por lo menos) con respecto a las filosofías de la historia y teorías evolucionistas, de postular un concepto ahistórico de racionalización pero por otro lado, precisamente el historicismo, afirma Habermas, obstaculiza el que Weber haga “...justicia al funcionalismo sistémico en sus aspectos metodológicamente no tan discutibles” (Ibid.)

Otro elemento que hay que tomar en cuenta en esta demarcación de la Sociología con respecto a contenidos evolucionistas de corte naturalista y de Filosofía determinista, es el Naturalismo ético. Si la postura de Weber se inscribe en la

tradición neokantiana, entonces Weber tiene claro que existe una distinción de juicios de hecho y juicios de valor, entre enunciados como constatación de hechos y enunciados evaluativos, o simplemente entre conocimiento (hecho) y valor. De ahí se sigue el rechazo a todo conocimiento en el plano ético, axial mismo, el escepticismo en concebir el progreso y la evolución en términos normativos.

Un tercer elemento de recorrido weberiano lo constituye el universalismo. Es cierto que el historicismo refleja un panorama variado de formas de vida, de tradiciones, de valores y normas, proyectando incluso, sobre las ciencias empíricas, menciona Habermas, una sombra de relativismo; frente a ello adopta Weber una “cautelosa posición universalista”, aduciendo según Habermas, que el racionalismo occidental “...ofrece simultáneamente rasgos particulares, es decir, occidentales, y rasgos generales, es decir, rasgos que distinguen a la modernidad como tal” (p. 212). Por último, el racionalismo como signo de progreso material o espiritual, es decir, en palabras de Habermas: “... como mecanismos resolutorios de problemas” (Ibid), había sido ya cuestionado en el siglo XIX bajo la perspectiva de una “crítica burguesa de la cultura” por Nietzsche e incluso, por el propio Weber; este último criticaba la concepción del progreso que se creía acompañaba los procesos de racionalización, los cuales a juicio de Weber, no iban acompañados de un incremento de elementos ético-valorativos, o simplemente, de libertad.

Por otra parte, Habermas enuncia la famosa “Introducción” a la obra de Weber: “Sociología de la Religión”, a la cual Weber le dedicó toda su vida: “ la cuestión de por qué fuera de Europa, ni la evolución científica, ni la artística, ni la política, ni la económica se vieron encauzadas por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente”(p. 213). Por ello, Weber nombra una serie de elementos de “índole específica del racionalismo de la cultura occidental”: la ciencia moderna experimental, la sistematización de la teoría del derecho, la moderna administración estatal con su organización racional de funcionarios, la

calculabilidad de la empresa capitalista cuya finalidad es el lucro, la contabilidad racional, la existencia del trabajo formalmente libre, entre otros. Ello da pie para que Habermas aborde el racionalismo en su tipo derivado: la racionalización occidental como expresión de sociedades avanzadas. Para ello recurre al modelo tripartito parsoniano: sociedad, cultura y personalidad. Así, la racionalización social manifestada en la forma económica y estatal, encuentra su expresión más acabada. Como es sabido, en la economía se hallan elementos como: una actividad racional separada de lo doméstico cuya finalidad es el lucro con base en un trabajo formalmente libre, una contabilidad racional y por último, el uso de conocimientos científicos. Mientras que en el aparato estatal se localizan elementos como: una actividad público-administrativa que cuenta con una estructura organizacional burocrática de funcionarios, un derecho, un poder militar, lo cual le provee la legitimidad de la violencia, etc.

En efecto, es a nivel social (complejos estatal y económico) donde se debe ubicar la explicación sociológica del fenómeno del racionalismo occidental; no obstante, es en el plano cultural, según Weber, donde se ubica la conciencia, la comprensión moderna del mundo: "... en la ciencia y en la técnica moderna, en el arte autónomo y en una ética regida por principios y anclada en la religión" (p. 216). En síntesis, Weber ubica la conciencia moderna del mundo en el plano cultural, ahí donde se encuentra el aspecto cognoscitivo, el estético-expresivo y el moral evaluativo; con ello, se produce una diferenciación de esferas de valor, "...cada una de las cuales obedece a su propia lógica"(p. 222). Por último, en el plano de la personalidad, Habermas señala el sitio de ese modo metódico de vida producto de la ética protestante, la cual, a juicio de Weber, representa probablemente el elemento más importante de nacimiento del capitalismo.

Ahora bien, juzga Habermas que la racionalización es vista por Weber a través de: la economía y el instituto estatal, justamente porque en ellos se coordina la acción de acuerdo a fines; en palabras del pensador Frankfortiano: "...ya que lo que

Weber pretende explicar la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines en términos de un proceso de racionalización”(p. 226). La acción racional de acuerdo a fines es enunciada por Weber de la siguiente manera: “Actúa de forma racional con arreglo a fines quien se guía en su acción por los fines, los medios y las consecuencias que su acción pueda tener, sopesando los medios con los fines, los fines con las consecuencias laterales y los distintos fines posibles entre sí, y en todo caso, pues, quien no actúa pasionalmente ni guiándose por la tradición”(Weber, 1964:18; citado en op. cit.:218). Bajo el concepto de acción racional de acuerdo a fines se comprende la acción racional de utilización de medios y de elección de fines. La primera tiene que ver con el correcto empleo de medios en la consecución del fin anhelado; mientras que el segundo tiene que ver con la acertada elección de fines, de acuerdo al contorno, a valores. El primero es llamado, racionalidad instrumental, el segundo, racionalidad electiva; ambos más propiamente son conocidos por Weber como racionalidad formal en oposición a la racionalidad material: “..., el concepto lato de racionalidad material significa simplemente esto: que se plantean exigencias de tipo... ético, político, utilitarista, hedonista, estamental, igualitario o de cualquier otra clase..”(Weber, 1964:60; citado en op. cit.: 231).

De este modo Weber encuentra en el modo metódico racional de la vida propio de la ascesis protestante (calvinista, sectas puritanas) bajo la forma tipo ideal. En esta perspectiva es justamente donde Habermas cree oportuno señalar que, Weber por su tradición neokantiana no puede justificar las cuestiones normativas o de valores últimos. Habermas postula en contra de Weber, que una acción será racional en la medida que se presente pretensiones de validez que sean susceptibles de discusión, de justificación bajo argumentos, sobre todo, a cuestiones práctico-morales o estético-expresivas, sujetas a procesos intersubjetivos de comunicación. Otro punto que es importante destacar, afirma Habermas, son los distintos aspectos de validez bajo los que se concentran los diferentes elementos de racionalidad; así podremos diferenciar los espacios

propios de los subsistemas estatal y económico con las esferas de valor pertenecientes a cuestiones práctico- morales y estético-expresivas y reconocer la tensión que se produce cuando los subsistemas sociales invaden espacios propios de esferas de valores, los cuales están sujetos ya, a una legalidad propia, autónoma.

E) Acción social, actividad teleológica y comunicación

La intención del autor es múltiple y compleja, partiendo de la tipología de actos de habla postulada por Austin (actos de habla locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios) y , sistematizada por Searle; Habermas pretende llegar mas allá de ellos mediante la modificación (y ampliación) de actos de habla de tipo ilocucionario a actos de habla orientados al entendimiento (actos comunicativos, intersubjetivos: punto de incumbencia de dos o más personas); de esta forma, intenta diseñar una teoría de la acción social mas satisfactoria que la propugnada por los autores anteriores. También mediante la postulación de la acción social de corte comunicativo Habermas se fija como objetivo dar cuenta de las patologías sociales existentes en una sociedad en un momento dado; todo ello, en diálogo crítico, también, con la teoría de la acción social de Max Weber.

Por ende, Habermas cree conveniente que el análisis de actos de habla tenga como inicio una reconstrucción racional de actos de habla que día con día los participantes hacen uso, es decir, situarse en un plano de la vida cotidiana; por ello es necesario, cree el autor, una teorización de actos de habla bajo la denominación de una Pragmática formal.

Para Habermas, el objeto de estudio de la Sociología son las acciones sociales traducidas a actos de habla. En consecuencia, parte de la propuesta tipológica de actos de habla: locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. Por los primeros, se comprende emitir una posición dada (un contenido “q”); por los segundos, el modo de decir algo (promesa, mandato, afirmación, etc.); la tercera, el decir algo con la intención de influir en alguien. El autor alemán aduce, que los actos de habla acordes a la acción social comunicativa son los actos de habla ilocucionarios, porque en ellos no se trata de influir-imponer acciones (de poder o fuerza, por ejemplo), como si sucede en los actos perlocucionarios; antes bien,

según Habermas, se trata de acordar planes de acciones involucrados en procesos de entendimiento acerca de “algo”.

Por otra parte, si nos atenemos a lo manifestado por Weber, según Habermas, referente a su teoría de la acción, se tiene la tipología siguiente: acción racional con arreglo a fines, en la cual el actor persigue fines ponderando medios y sopesando consecuencias, es decir, elección de medios adecuados a un fin; acción racional con arreglo a valores, en ella el tipo de acción se realiza en función de un valor, un ideal de tipo estético, político, religioso, entre otros; acción racional afectiva, se refiere a la acción motivada por un afecto, un sentimiento; por último, la acción regulada por la tradición, acción que se enmarca o sigue pautas de conducta convencionales heredadas. Lo anterior, Habermas lo encuentra insuficiente teóricamente para dar cuenta de una manera completa de la complejidad de las acciones sociales, o mejor aún, para formular una teoría de la acción que juzgue como satisfactoria; ello es así, básicamente por dos razones, a saber: uno, la concepción de acción social de Weber, la cual define como: “Llamaremos acción social a la acción en que el sentido que el agente o los agentes le asocian se refiere a la conducta de los otros, orientándose por ésta en su desarrollo”(Weber, 1964 a:194; citado en op. cit.:360-361); ello representa en realidad, según Habermas, una acción social en función de fines, ya sea de algún bien, de realización de un sentimiento , de una tradición, etc. En palabras de Habermas:

Weber, parte , pues de un modelo teleológico de acción y define el “sentido subjetivo” como una intención (precomunicativa) de acción. El agente puede, o bien perseguir sus propios intereses, como la obtención del poder o la adquisición de riquezas; o bien tratar de satisfacer determinados valores, como el respeto o la dignidad humana; o bien buscar su satisfacción entregándose a sus pasiones y deseos (Habermas, op. cit.:360).

En consecuencia, según el pensador frankfortiano, la acción social en Weber es de textura monológica intencionalista; en oposición a ella, postula la acción social de características comunicativas la cual establece, como es sabido, una relación social-interpersonal, dialógica; en síntesis, según Habermas, la acción social de Weber es, en el fondo, acción de un actor solitario.

A decir de Habermas, y ésta es su tesis central, la acción comunicativa implica un proceso que involucra a dos o más actores con intención de entenderse sobre “algo” en el mundo olvidándose de su egocentrismo. Con todo, Habermas postula que los actores se orientan básicamente en su actuar por dos premisas: en búsqueda del éxito, o bien, al entendimiento. El cuadro siguiente es significativo³²:

Orientación de la acción	Acción orientada al éxito	Acción orientada al entendimiento
Situación de la acción		
No social	Acción instrumental	-----
Social	Acción estratégica	Acción comunicativa

Siguiendo con la comprensión que realiza Habermas de la acción social weberiana, aduce que el sentido de la acción social de corte weberiano no se dirige al entendimiento entre los participantes, sino esencialmente al sentido que un actor emplea en su acción en relación a un objetivo. Por el contrario, el actor emite un acto de habla que, como anote en el cuadro anterior, no solo puede ir dirigido a la consecución de un fin, sino también al entendimiento. Estos últimos, Habermas los denota como acciones comunicativas, las cuales pueden referirse a algún aspecto del mundo: objetivo, social o subjetivo, correspondiendo a ellos pretensiones de

³² T.I., pág. 366

validez: verdad, adecuación a las normas o manifestaciones de deseos, sentimientos en una emisión que pretende ser veraz. Los actos de habla, también en forma correspondiente, son: constatativos, mediante los cuales lo principal es dar razones en torno a un estado de cosas, por tanto, referidos a la verdad. Actos de habla normativos, donde los actos de habla se pretenden enmarcar dentro de normas; actos de habla expresivos, el interlocutor pretende ser veraz o auténtico en sus expresiones. Pero, ¿qué sucede con el oyente?. En determinado momento puede criticar la validez de una emisión, ya sea en su dimensión de verdad o de rectitud, o de veracidad. Por ende, es importante la relación entre pretensiones de validez, desempeño (verificación) y validez de una emisión o acto de habla.

Aún a riesgo de repetir innecesariamente, en un acto de habla constatativo, regulativo o expresivo, el interlocutor puede ser interpelado en su pretensión, ya sea, referente a la verdad, a lo normativo o a lo veraz, en consecuencia, el interlocutor tiene que apelar a razones frente al oyente a fin de que su acto de habla sea considerado como válido, teniendo todo ello como trasfondo, la búsqueda del entendimiento³³:

³³ T. I., p. 420

Elementos pragmáticos formales	Actos de habla característicos	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Relaciones con el mundo
Tipos de acción						
Acción estratégica	Perlocuciones, imperativos	Influencia sobre un oponente	Orientada al éxito	Objetivamente	(Eficacia)	Mundo objetivo
conversación	Constatativos	Exposición de estados de cosas	Orientada al entendimiento	Objetivamente	Verdad	Mundo objetivo
Acción regulada por normas	Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	Orientada al entendimiento	De conformidad con las normas	Rectitud	Mundo social
Acción dramaturgica	Expresivos	Presentación de uno mismo	Orientada al entendimiento	Expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

Tipos puros de interacciones mediadas lingüísticamente

Así una emisión no sólo es válida por lo que dice (por su significado), sino porque puede explicar (mediante razones) su pretensión de validez:

Para la acción comunicativa sólo pueden considerarse, pues, determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica. En los demás casos, cuando un hablante persigue con actos perlocucionarios fines no declarados frente a los que el oyente no puede tomar postura o cuando persigue fines ilocucionarios frente a los que el oyente, como en el caso de los imperativos, no puede tomar una postura basada en *razones*, permanece baldío el potencial que la

comunicación lingüística siempre tiene para crear un vínculo basado en la fuerza de convicción que poseen las razones (op.cit.:391).

Por otra parte y volviendo con la fundamentación del concepto de Pragmática formal Habermas supone, metodológicamente hablando, proponer la teoría de los actos de habla como una “reconstrucción” del habla que día con día acontecen, de sus regularidades, esto es, no atender a lo empírico (entendiendo por ello la totalidad de las circunstancias, factores que están presentes en los actos de habla) como criterio, ya que el observador (teórico) se podría perder en la complejidad de factores que rodean, inciden en la realización de los actos de habla. Si se postula una Pragmática formal es porque se pretenden enarbolar los actos de habla en su dimensión de universalidad con miras al entendimiento. Con todo, los actos de habla se realizan en el Mundo de la vida en una dinámica de reproducción de la cultura, de la sociedad y de la personalidad. Por ende, es necesario aunar una teoría de la sociedad a una teoría de la acción y a su vez, con los actos de habla de tinte comunicativo.

De esta manera, si se presenta una Pragmática formal constituida por actos de habla de tipo comunicativo se pueden inferir varios objetivos: uno, el fundamentar un criterio que permita incluir, a juicio del autor, en la explicación de sociedades, sus elementos constituyentes: Sistemas y Mundo de la vida y, a un mismo tiempo diferenciar ambos elementos; segundo, poder acceder a visualizar mediante ella (específicamente, los actos comunicativos), los aspectos patológicos del orden social; tercero, elevar sobre lo complejo un fundamento lo suficientemente integro, sistemático que dé cuenta de las orientaciones de los individuos en sus acciones: acción orientada al fin, al éxito y por otro lado, acción orientada al entendimiento.

F) Sistema y Mundo de la vida

Habermas considera que el problema del paso de la actividad teleológica a la acción comunicativa ha sido posible por la teoría de la acción de Mead. No obstante, considera que todavía queda pendiente un segundo problema: la posibilidad de relación entre dos paradigmas conceptuales tradicionalmente opuestos: Sistema (perteneciente a la tradición funcionalista) y Mundo de la vida (relacionado con la Fenomenología y la Lebensphilosophie). Si la reunión de estos dos paradigmas en la explicación de nuestras sociedades fuera posible ¿cómo se daría? Es Durkheim el punto de engarce que permite pensar que es posible la confluencia de ambos aparatos conceptuales. Es precisamente *La División del trabajo social* la obra que le sirve de punto de inicio a Habermas para abordar la relación entre Sistema y Mundo de la vida. Específicamente es el tránsito de sociedades precapitalistas a capitalistas y el cambio de formas de integración social que ello trae consigo por un lado y por otro lado, las complejidades estructurales que las sociedades industriales presentan con el riesgo frecuente de caer en estados anómicos, según Durkheim.

El concepto de Mundo de la vida y el Idealismo hermenéutico de la Sociología comprensiva

Algunos de los puntos que Habermas desarrolla son la relación del Mundo de la vida con los tres mundos: objetivo, social y subjetivo; con los cuales los sujetos entablan relación en un proceso de entendimiento, teniendo todo ello como trasfondo una definición común de la situación; después, el pensador alemán aborda el análisis fenomenológico de A. Schutz sobre el concepto Mundo de la vida, en el cual éste privilegia el enfoque culturalista; por último, opone al análisis fenomenológico la investigación acerca de los componentes estructurales del Mundo de la vida en razón de la función de cada uno en una dinámica de acción comunicativa. De esta forma se tendría como efecto dos aristas, por lo menos:

una, se podría analizar la reproducción del Mundo de la vida teniendo en cuenta la función de los mencionados componentes, lo que posibilitaría su racionalización, al modo de condiciones, y segundo, el autor se deslinda de otros enfoques en Sociología que privilegian sólo uno de estos componentes (Cultura, sociedad, personalidad); al grado de identificar uno de éstos con el Mundo de la vida. Por ello, el autor propondrá como tesis la dualidad de la sociedad en Mundo de la vida y Sistema.

Habermas distingue tres tipos de acción: teleológica regulada por normas y la acción denominada dramaturgica. (Cfr. mas arriba, pág. 87) Ello es así por la forma en que los sujetos en un proceso de entendimiento entran en contacto con el mundo de una manera diversa: con algo que tiene lugar en el mundo objetivo (enunciados verdaderos); con algo que es compartido por todos los miembros de una sociedad (de acuerdo a normas); con el mundo vivencial, en el cual el hablante se puede expresar con base a su escenificación frente a otros (mundo subjetivo). Los tres tipos de relación actor-mundo se corresponden con tipos puros de acción que buscan como finalidad el entendimiento. Todo ello acontece teniendo como plataforma una definición común de la situación sobre la que emiten sus acciones; así, el autor ejemplifica lo anterior, con el caso del albañil. En dicho ejemplo, el demandante (albañil veterano) señala al albañil joven una acción a realizar, ambos al igual que los demás colegas deben poseer una definición común de la situación en la que se da la acción, esto es: en cuanto al tema (la proximidad del almuerzo), el fin (buscar la bebida), el marco normativo (jerarquía de tiempo de trabajo por lo cual el "status" es lo que permite que el albañil "viejo" mande al albañil "nuevo"), etc. El Horizonte o Mundo de la vida es aceptado como evidente, como aproblemático, como producto de acciones intersubjetivas; pero, en cuanto es tematizado alguno de estos aspectos del Mundo de la vida, estos son referidos a hechos o a normas, o a expresiones (subjetivo), es decir, mundo objetivo, social o subjetivo:

Desde la perspectiva centrada en la situación, el mundo de la vida aparece como un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas de las que los participantes en la comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación. Pero sólo cuando **se tornan relevantes para una situación** puede este o aquel elemento, pueden **determinadas auto evidencias** ser movilizadas **en forma** de un saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización. (Habermas, 1990:176).

Habermas distingue entonces, de forma puntual entre Mundo de la vida como totalidad, como depósito de saber sobre el que los actores ejecutan sus acciones y, de forma específica, señala los componentes estructurales del Mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad. En consecuencia, sólo puede ser problematizado el Mundo de la vida cuando se refiere a algunos de sus componentes y ello implica por tanto referirse ya sea al mundo objetivo, social o subjetivo, con acciones correspondientes, lo cual trae consigo, finalmente, defender mediante la argumentación las pretensiones de validez en cada caso problematizadas. O también, como dice Habermas: “las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible” (op. cit.:179). En resumen:

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. (Habermas, 1990:179).

Para clarificar de una mejor manera el concepto de Mundo de la vida en consonancia con el de acción comunicativa, el autor analiza el concepto Mundo de la vida postulado por la teoría fenomenológica de A. Schutz en su obra “Estructuras del mundo de la vida” que Thomas Luckmann reelaboró.

Para Schutz y Luckmann el Mundo de la vida es el horizonte en el cual el sujeto se mueve con base en la experiencia acumulada pero, a la vez, es el suelo cotidiano que le sirve como acervo de saber para interpretar la situación y para incidir en ella. El Mundo de la vida se constituye, inicialmente, de manera aproblemática. En tanto que sus experiencias se muestren válidas se mantiene su operar sobre el mundo pero, cuando este saber se muestre insuficiente frente a una nueva situación, el saber es reelaborado; este saber acumulado que constituye el Mundo de la vida se muestra como cultura, como tradición.

Con todo, Schütz y Luckmann conciben al sujeto como experiencial, contemplado bajo una filosofía de la conciencia; buscan explicar cómo el sujeto experimenta las estructuras del Mundo de la vida. Paralelamente, las estructuras del Mundo de la vida le sirven como “... condiciones subjetivas de la experiencia de un Mundo de la vida social configurado en concreto y acuñado históricamente” (Pág. 183). En síntesis, es el “sujeto, vivencialmente” el componente esencial en un plano de reiteración y reelaboración de la tradición, de la cultura que los sujetos adoptan en cuanto a interpretar y operar sobre el Mundo de la vida.

Aún el concepto del Mundo de la vida planteado en términos de teoría de la comunicación necesita de un enfoque o perspectiva adicional para deslindarse de forma clara del horizonte fenomenológico; dicho enfoque requiere la utilización de la exposición **narrativa**. Y ello es así, porque los participantes no sólo se encuentran en un plano de procesos de entendimiento, además en el Mundo de la vida se necesita de la narrativa de procesos socio-culturales, de lo que acontece en el contexto de su Mundo de la vida. La exposición narrativa es un concepto de

carácter cognitivo, juzga el autor y ayudándose en la teoría de Mead, se puede acceder a un plano teórico. Un eje principal en la teoría de Mead es el lenguaje, el cual le sirve en la reproducción del Mundo de la vida, a través de procesos de intersubjetividad los participantes hacen uso de la tradición cultural que periódicamente renuevan; al participar los actores están adscribiendo su pertenencia a grupos. En resumen, mediante el planteamiento teórico se accede a formas descriptivas de estado y sucesos de interacciones de miembros del grupo ubicados en un espacio y tiempo determinado, o sea: "... enunciados sobre la reproducción o autoconservación de los mundos de la vida, cuya estructura es una estructura comunicativa (Pág. 195).

Si el plano teórico posee como finalidad aprehender el proceso de reproducción del Mundo de la vida, se comprende que el Mundo de la vida, es el lugar en el cual se realizan procesos de entendimiento de sujetos sobre algo en el mundo, sobre procesos de pertenencia a grupos y de definición de su propia identidad: " Las acciones comunicativas no son solamente procesos de interpretación en que el saber cultural queda expuesto al "test del mundo"; significan al propio tiempo procesos de interacción social y de socialización" (Pág. 198); o sea, componentes estructurales del Mundo de la vida en una dinámica de reproducción simbólica (cultura, sociedad y personalidad); diferenciando las estructuras simbólicas del Mundo de la vida del espacio perteneciente a la reproducción material del Mundo de la vida, en este último se emplea la acción teleológica. Habermas define de este modo a los componentes:

Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entender sobre algo en el mundo. Llamo sociedad a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por personalidad entiendo, las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de

acción, estos es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad (op. cit.:196)

Con todo, es a través de procesos de interacción mediados comunicativamente y argumentados en torno a pretensiones de validez, como los sujetos reproducen la cultura, la sociedad y la personalidad o sea, el Mundo de la vida. De ahí se comprende la unilateralidad que le atribuye Habermas a Schutz, el cual sólo toma en cuenta esencialmente la cultura; o a Durkheim para el cual "... la teoría de la sociedad se basa en un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de integración social" (Pág. 199); o a Mead "... a la teoría de la sociedad le subyace un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de socialización de los individuos" (Ibid).

Si ahora los componentes estructurales del Mundo de la vida son ubicados bajo una dimensión semántica, el producto es que la reproducción cultural en relación a estados de mundo ya establecidos asegura la continuidad de la tradición, resultando por ello, la adopción en el presente de un saber válido en un proceso de práctica comunicativa cotidiana; y además aporta a los otros componentes (sociedad y personalidad), legitimación para las instituciones existentes en el primero y, en el segundo, patrones de comportamiento eficaces en aras de una individualidad sólida formados con un saber que permite competencias de acción en el individuo³⁴.

³⁴ op. cit.: 202, T.II.

Aportaciones de los procesos de reproducción al mantenimiento de los
componentes estructurales del Mundo de la vida

Componentes estructurales	Cultura	Sociedad	Personalidad
Procesos de reproducción			
Reproducción cultural	Esquema de interpretación susceptibles de consenso (saber valido)	Legitimaciones	Patrones de comportamiento eficaces en el proceso de formación, metas educativas
Integración social	Obligaciones	Relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Pertenencias a grupos
Socialización	Interpretaciones	Motivaciones para actuar de conformidad con las normas	Capacidades de interacción (identidad personal)

En el caso de la integración social, se generan relaciones interpersonales legítimamente reguladas lo cual les permite identidad de grupos cohesionada por el elemento solidaridad. La aportación a los otros elementos, como lo indica el cuadro citado es, en el caso de la personalidad, su pertenencia de individuos a grupos, etc. Cuando se habla de perturbaciones en el proceso de reproducción del Mundo de la vida³⁵, se habla en el caso de la reproducción cultural, de pérdida de sentido; en el caso de integración social de anomia; por último en la socialización, de psicopatologías en los individuos.

³⁵ Op. cit.:203

Fenómenos de crisis

Componentes estructurales	Cultura	Sociedad	Personalidad	
Perturbaciones en el ámbito de la				Dimensión evaluativa
Reproducción cultural	Pérdida de sentido	Pérdida de legitimación	Crisis de orientación y crisis educativa	Racionalidad del saber
Integración social	Inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva	Anomia	Alienación	Solidaridad de los miembros
Socialización	Ruptura de tradiciones	Pérdida de motivaciones	Psicopatologías	Autonomía de la persona

Por otra parte. ¿Cual es la aportación que puede dotar a la reproducción del Mundo de la vida con relación a sus componentes en una dinámica de acción orientada al entendimiento? Habermas se vale de una tercera gráfica para mostrar lo anterior³⁶.

³⁶ Op. cit.: 204.

Funciones de reproducción que cumple la acción orientada al entendimiento

Componentes estructurales	Cultura	Sociedad	Personalidad
Procesos de reproducción			
Reproducción cultural	Tradición crítica adquisición de saber cultural	Renovación del saber legitimatorio	Reproducción del saber eficaz en los procesos de formación.
Integración social	Inmunización de un núcleo de orientaciones valorativas	Coordinación de las acciones a través del reconocimiento de pretensiones de validez	Reproducción de los patrones de pertenencia social
Socialización	Enculturación	Internalización de valores	Formación de la identidad individual.

Así se nota que en lo que respecta a la reproducción cultural se presenta una tradición crítica; en el caso de la integración social, acciones reconocidas de acuerdo a pretensiones de validez, en la socialización, la formación de la identidad individual. El pensador alemán señala que los componentes estructurales del Mundo de la vida están sujetos a una lógica evolutiva, al modo como lo concibe Piaget; es decir, una evolución de acuerdo a una acción orientada en una dinámica de incremento de racionalidad medida ésta por procesos de aprendizaje que pueden resultar en diferencias estructurales.

Por otra parte, ¿qué pasa si se identifica teoría de la sociedad con Mundo de la vida? Se podría estar ante un escenario en que las acciones de los sujetos orientadas al entendimiento se encuentran compatibilizadas por medio del consenso en una unidad de comprensión. Cuando se refiere el autor a la reproducción del Mundo de la vida en sus componentes por medio de la acción comunicativa la denomina reproducción simbólica del Mundo de la vida y, por

ende, desde la perspectiva de los participantes, a esta dimensión Habermas la denomina Integración social.

Pero el autor encuentra que existen otros tipos de acciones coordinadas no normativamente, no bajo las premisas orientadas al entendimiento, es decir, acciones que se ubican por encima de los participantes las llama, acciones sistémicas (pertenecientes a sistemas: Estado y mercado) que se cohesionan en forma de integración sistémica. Ambas constituyen estrategias conceptuales de análisis de la sociedad, una forma de conceptuar acciones que tradicionalmente se han contrapuesto; así con respecto a la evolución sistémica: "... se mide por el aumento de la capacidad de control (Steuerungs-Kapazität) de una sociedad ³⁷ ; mientras que la separación de culturas, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un Mundo de la vida cuya estructura es un estructura simbólica" (Pág. 215).

³⁷ Habermas cita a A. Etzioni, "Elemente einer Makrosoziologie", en Zapf (1969), 147 y ss. ; Id. The active Society, 1968, 135 ss; en op. cit.: 215

G) Desacoplamiento de Sistema y Mundo de la Vida

Si bien teoriza Habermas sobre la sociedad en torno a dos de sus elementos constituyentes Sistema y Mundo de la Vida, ello, según el autor, encuentra uno de sus fundamentos principales en una teoría de la evolución. En efecto, es justamente a través de una lógica socio-evolutiva que tal distinción emerge. Esto le sirve a Habermas para mantener distancia con respecto a Parsons, y también con Luhmann. Los cuales postulan como elementos esenciales de toda sociedad (con obvias diferencias) a Sistemas y “entornos” de Sistemas, convirtiendo ámbitos del Mundo de la Vida (cultura, sociedad y personalidad), justamente, en Sistemas o “entornos” de Sistemas. Habermas frente y contra ellos, presenta una dualidad conceptual, aquella que tiene que ver, incluso, como un asunto metodológico con el papel de “observador” desde el horizonte de Sistemas y con el rol de “participante” desde un plano del Mundo de la vida; de lo contrario, asevera el crítico alemán con un estilo un tanto persistente, se corre el riesgo de caer en una especie de teoría autárquica o “cerrada”³⁸.

Habermas recurre a la tipología, usual en Sociología, de etapas sociohistóricas y menciona a las sociedades primitivas, las sociedades tradicionales estatalmente constituidas y sociedades modernas, para explicar lo anterior. Para ello se sirve, a mi juicio, de tres criterios rectores: uno , la evolución del sistema estatal y económico, o sea, desde una perspectiva sistémica; dos, el desarrollo, en correspondencia, de los sistemas del Mundo de la vida, es decir, desde un ángulo que pone énfasis en el mundo cotidiano de la vida; por último, en las formas de entendimiento, con adición de tipos de “legitimación” en las etapas socioevolutivas mencionadas. En lo que sigue, describiré en un primer momento, los puntos uno y dos casi de forma indistinta ya que hay una relación intrínseca entre ellos, a juicio

³⁸ Habermas asegura que Parsons convirtió las acciones en Sistemas (de acciones) en su época tardía. Por tanto, suprimió la distinción Sistemas y teoría de la acción; la cual de haberla mantenido le hubiera permitido visualizar las patologías sociales.

de Habermas; por último, me remitiré al punto tres que representa un esfuerzo por dejar en claro el núcleo del apartado: “Desacoplamiento de Sistema y Mundo de la vida”.

Como es sabido, las sociedades primitivas se caracterizan por la omnipresencia del Mito; en él, las relaciones sociales vienen configuradas por “estructuras de parentesco”, debido a la fuerte inclusión del Mito en sus vidas cotidianas, los participantes no distinguen entre mundo externo e interno, las narraciones cotidianas vienen interpretadas por conducto de una “práctica ritual”, la cual se encarga de reproducir o dar forma al Mito, es decir, la práctica ritual encarna las narraciones míticas, y éstas a su vez, dan “el sentido” al mundo cotidiano. En principio, las relaciones sociales están señaladas por el “rol” que una persona tiene asignado (según el sexo, el linaje y la generación); ello permite marcar una división del trabajo aun en forma incipiente: los hombres van a la guerra, a la caza, a la pesca marítima...; “mientras que las mujeres se encargan del trabajo, de la casa y de la huerta...”. Por todo ello, aduce el autor, existe unidad entre integración sistémica e integración social. Aun más, las relaciones sociales se ubican dentro de estas estructuras de parentesco como preñadas de concordia, de amistad, fijando la realidad (sociedad) como fusionada con la “visión del mundo”. Con todo, sociedad, entorno y sentido del mundo son uno solo. No se distingue, en consecuencia, entre mundo social, mundo natural y mundo interior; todo se disuelve en uno solo, en la unidad y sentido que produce el Mito.

Entonces, los complejos sistémicos (organización político-administrativa y organización económica) que en las sociedades modernas se diferencian de los elementos pertenecientes al Mundo de la vida; por el contrario, en las sociedades arcaicas se mantiene una indiferenciación entre integración sistémica e integración social. Y ello es así porque, incluso los procesos que pueden producir estructuras generadoras de sistemas, como son la consecución de fines en un espacio de producción y reproducción del mundo material de vida, no se despegan del

sistema de parentesco. El temprano intercambio de mercancías no es con fines de lucro (intercambio de mujeres casaderas, de objetos como brazaletes, collares, etc., pág. 228), al contrario, ello lo es para producir y mantener relaciones de socialización, de amistad. Evidentemente, todo ello se realiza en una dinámica de cooperación entre los miembros de una comunidad y, si a ello agregamos que , las acciones de los miembros se orientaban de acuerdo al “sentido” de interpretación del Mito, entonces, se debe aceptar que el mundo primitivo se configuraba como un espacio de mínimas discrepancias de índole crítica. Por ello se hace innecesario la existencia de un derecho sancionador, ya que, la transgresión de normas se considera un sacrilegio. Repito es la presencia del Mito considerado como un factor cuasinatural el que permea al orden social convirtiendo a éste en una “comunidad de culto”.

Reiterativamente, accedemos a una caracterización del orden social en el cual los mundos de la vida contienen relaciones sociales de parientes, que encuentran en una interpretación de sucesos, del entorno y de acciones, prefiguradas o como descifradas en función del Mito. Las mismas relaciones sociales que sirven a la producción y reproducción material (integración sistémica de matriz económico), permea la visión que del mundo externo, y de ellos mismos, tenían los actores de dichas sociedades; incluyendo, el “tipo” de relaciones sociales que cabe tener en esos complejos sociales (reconocibles, por el autor como fenómeno de integración social).

Por otra parte, con respecto a la producción material es necesario aludir en este tipo de acciones teleológicas a la pretensión, intención de los participantes, ello para evitar caer en una unilateralidad en la coordinación de las acciones: el creer que por ser acciones de carácter económico, tendrían que concebirse como acciones teleológicas sólo (propias de Sistemas), como el único actuar de cara a una explicación del desarrollo histórico de sociedades.

Más adelante, el concepto de “rol” que sirve para caracterizar las sociedades primitivas “tempranas” entra en desuso en cuanto se desplaza la atención operativa al concepto de “prestigio”; este elemento propio de las sociedades estratificadas, señala una plataforma de organización del “intercambio” más avanzado pero, no se postula como una relación de “dominación política”, ni han engendrado en este nivel un complejo sistémico económico institucionalizado vía derecho positivo. Más bien, se accede al “mandato” de organizar por conducto del “prestigio” (de la familia), del mayor linaje en la asignación de tareas, al “poder” de organizar, más no al poder político.

El tránsito a las sociedades estatalmente organizadas implica varios cambios que traen aparejados la aparición y desaparición gradual de otros, a saber: el mandato del poder político cristaliza en el Estado y con ello, a un intercambio de mercancías cuyo medio lo constituye el dinero; no obstante, este intercambio de mercancías se halla ligado al poder político; además, se llega ya no a un derecho coercitivo propio de las sociedades primitivas, sino a un derecho sancionador de las reglas jurídicas, en consecuencia, a un centro político detentador de ellas, al Estado; de ahí se infiere su legitimidad: en la posesión y disposición de normas jurídicas. Ello también, conlleva el surgimiento de estratos dominantes (funcionarios, militares, terratenientes) y su necesario correlato, los estratos inferiores (pescadores, campesinos y artesanos, etc.); es decir, clases sociales de carácter económico, las cuales encuentran su fundamento en su participación o posesión de un “gradiente político”, a lo cual se corresponde una parte de riqueza; a este respecto,

Los estamentos basados en el nacimiento se transforman así en estamentos basados en la posesión diferencial de riqueza (Besitzstände), garantizados políticamente. Las capas sociales ya no se diferencian solamente por la magnitud de lo que poseen, sino también por la forma en que lo adquieren, por su posición en el proceso de producción. Surgen

clases socioeconómicas, aun cuando éstas no aparezcan todavía en forma económica, esto es como clases adquisitivas. Se estratifican según su poder político y su estilo de vida (op. cit.: 239).

Reiterando, es en los órdenes sociales estatales que anida la institucionalización del poder de mando, en forma de poder político, como un orden legítimo en cuanto a la “autoridad” de organizar. Pero, es en las sociedades modernas donde encuentra su eclosión el sistema económico, es decir, las relaciones sociales que llevan a cabo la actividad del intercambio de mercancías teniendo como medio: el dinero. Más bien, el componente dinero se convierte en un “medio” institucionalizado regulador de relaciones sociales que encuentra su espacio en el trabajo social y en el Estado, este último, mediante la exacción de impuestos.

Resumiendo, es precisamente en las sociedades modernas donde se distinguen, porque se separan, los sistemas administrativo-político y el sistema económico (el primero, por la institucionalización del poder y, el segundo, vía el dinero) en relación a mundos de la vida; Habermas, específicamente se refiere aquí a coordinaciones de acción predominantes en cada esfera, ya sea acciones cuya finalidad es la consecución de fines, desligado de filiaciones normativas o de cooperación, en el primero; en tanto que el segundo, se refiere a las acciones que buscan acuerdos valorativos, de crítica, en suma: de acuerdo comunicativo. El primero, en el caso del sistema mercantil: “La economía solo puede constituirse como subsistema gobernado monetariamente en la medida en que regula el intercambio con sus entornos sociales a través del medio dinero” (pág. 242). Pero si ahora se vislumbra desde el plano contrario, del Mundo de la vida, se podrá entender que los Sistemas no surgen como entes plenos de autonomía, al contrario, al desarrollarse tienen que quedar anclados en el Mundo de la vida vía el derecho. Pero, esto será posible y necesario mediante un incremento de racionalidad en el mundo cotidiano, de tal manera que, el Estado se encontrará

como detentador legítimo de un derecho sancionador de las violaciones a las normas, así mismo, con un derecho vinculado a la relación trabajo-capital y que, incluso halla su lugar a nivel de propiedad, en el derecho natural privado burgués; paralelamente, la moral se instala como ordenamiento interior del individuo, por consiguiente, el derecho como ordenamiento exterior. Evidentemente, todo ello es consecuencia de procesos evolutivos de racionalidad del Mundo de la vida, o como también gusta de decir el autor, procesos evolutivos caracterizados por un nivel moral “posconvencional”; sólo así es posible, afirma Habermas la forma derecho como regla jurídica con poder de sancionar, solo así es posible la separación del derecho y la moral en la forma antes descrita.

Con todo, la obediencia a reglas jurídicas tiene como vigilante al Estado, se vuelve un seguimiento a normas jurídicas separadas de motivos éticos y con un matiz cada vez mas abstracto, lo que Parsons gustaba en llamar “generalización de valores”:

Por “generalización de valores” entiende Parsons la tendencia consistente en que las orientaciones valorativas que institucionalmente se exigen a los actores se hacen cada vez mas generales y formales en el curso de la evolución (op. cit.: 253).

En efecto, la posibilidad que alter siga a ego se basa, ya no en orientaciones particulares inspiradas en la familia (o en la capa dirigente), sino en motivos cada vez más generales, más abstractos encarnados en reglas jurídicas. Por ende, se abre el camino para una diferenciación y polarización entre integración sistémica e integración social. Con otras palabras, el hecho de que alter siga a ego descansa principalmente en cuestiones empíricas cuando se trata de relaciones sistémicas; por el contrario, cuando se refiera a procesos de entendimiento, el tipo de relaciones aludidas es de índole racional, o sea, la posibilidad de que ego, llegado el caso, pueda aducir razones, para defender una pretensión de validez en el

habla frente a alter. Decir que los medios sistémicos, como el poder y el dinero poseen un fundamento empírico, es aducir cuestiones referentes a influencia, imposición (intimidación, uso posible de fuerza física, etc.) en una determinada relación social. Todo ello constituye un aspecto “paradójico” de racionalización instrumental del Mundo de la vida y constituye en síntesis, las formas como se desarrolla la interacción tomando como eje a las orientaciones de acción, o sea, como ego interactúa con alter. Simplemente, si se toma a la persona como fin se está ante una dinámica de entendimiento, ésto caracterizaría una relación social signada de tipo comunicativo; pero si se toma al sujeto como:

...susceptible de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de acciones (op. cit.:259).

Por ende, se estaría ante una relación racional con arreglo a fines. En lo que sigue pasaré al tercer punto: la categoría de entendimiento y su desenvolvimiento histórico.

Como se ha mencionado el entendimiento en las sociedades primitivas, estaba dado o circunscrito al contenido y sentido del Mito. Es en este nivel donde, Habermas introduce la distinción entre lo “sacro” y lo “profano” y con él la cuestión de legitimidad. En oposición a las sociedades arcaicas en las sociedades políticas modernas, se provee de un derecho civil que no encuentra su legitimación en

metarelatos “Sacros” (Mito), sino a la validez de una autoridad que a su vez descansa en normas de carácter jurídico. En consecuencia, el elemento de cohesión social se fundamenta precisamente en la legitimidad de una autoridad emanada de fuentes jurídicas. Lógicamente, es en el ámbito sacro en el cual es relevante las cuestiones metafísicas y religiosas donde se encuentra el punto dominante sobre lo profano. Y esto es cierto, en cuanto el autor enuncia la evolución del derecho hasta llegar a la existencia de un derecho sancionador; ello conlleva represiones, sanciones producto de una creciente desigualdad de clases, o sea, es un fenómeno paralelo: la racionalización y desarrollo del sistema normativo y la polarización de clases sociales. Señala Habermas que, lo que desde el punto de vista sistémico se vislumbra como una ampliación (y complejización) de la producción material, desde el plano de la “integración social” se lee en clave de una intensificación de la desigualdad social. Concluye el pensador alemán, el hecho de que la integración social haya podido aguantar una presión semejante, consiguientemente, nula actividad comunicativa, se debe a la función ideológica que cumplía la religión puntualmente.

Por el contrario, en las sociedades modernas hay una plena diferenciación de esferas de validez pertenecientes al Mundo de la vida y también coexiste una separación con respecto a las acciones de tipo teleológico. En efecto, en cuanto se hace necesario acceder a tareas especializadas, como por ejemplo, el poder de “mando”, aparece el Estado; en cuanto el trabajo social se desliga de estructuras relacionadas con el “parentesco”, se accede a una mayor circulación de capitales y, con ello, a la institucionalización en las relaciones sociales del medio coercitivo denominado dinero. Pero también, y éste es el punto central de la investigación habermasiana, a la “colonización del mundo de la vida” vía el poder político por medio del derecho en cuanto relación social unilateral comprendiendo a los individuos como entes que “deben” cumplir con las reglas jurídicas (obediencia a la ley); o en la cuestión económica, utilizando a los actores como sujetos de

cálculo y de beneficio del capital en una dimensión egocéntrica de búsqueda de utilidades.

H) Consideraciones finales. De Parsons a Marx a través de Weber

Habermas retoma una vez más el tema de la “racionalidad”, pero ahora con una intención conclusiva en una apretada síntesis de ideas. Por un lado, el autor hace hincapié en la necesidad de abordar el diagnóstico de Weber acerca de la “Modernidad” y en cierta medida de sus consecuencias negativas: la pérdida de sentido, la carencia de libertad bajo el espectro de la burocratización; sin embargo, y esto es de suma importancia para el autor, a pesar de considerar el planteamiento de Weber al respecto como una de las síntesis mas precisas sobre el fenómeno de la “Modernidad”, objeta que Weber carece de un concepto de racionalidad amplio, esto es, la utilización del concepto de racionalidad comunicativa, si es que se quiere dar cuenta de la temática referida de una forma más integra y, sobre todo, dar cuenta de las patologías inherentes al desarrollo de la “racionalidad” en las sociedades de capitalismo tardío y del fenómeno de la “Modernidad”.

Habermas dice que la concepción weberiana sobre el tema de la racionalidad (y sus derivados: racionalismo y racionalización) equipara la racionalización de las acciones sólo bajo la óptica de la racionalidad de acuerdo a fines y, procesa en una ecuación igualitaria la racionalidad de la dinámica capitalista con la racionalidad social en general³⁹.

Habermas, inicia el “ajuste de cuentas” con la teoría weberiana del siguiente modo:

³⁹ Sobre ello ver: Gil Villegas, Francisco. “Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas”, 2005:3 a la 41; también, Aguilar Villanueva, Luis. “En torno del concepto de racionalidad de Max Weber”, 1998; por último, confróntese: Lowy, Michael. “Weber y Habermas”, en *Política*, 1989, pp.18-19. Todo ello tratado en detalle en el apartado del presente trabajo: “El resurgimiento de la subjetividad rebelde. Objeciones”. Y mi posición al respecto en el apartado “A modo de conclusión provisional de TAC”.

-El nacimiento de las sociedades modernas capitalistas implica la encarnación de ideas morales, jurídicas posconvencionales materializadas en instituciones “*ad hoc*”.

-La modernidad capitalista conlleva una “invasión” de ideas provenientes del Estado y de la empresa económica de corte instrumental (racionalidad de acuerdo a fines) sobre ámbitos sociales estructurados comunicativamente reprimiendo elementos de índole práctico moral y estético.

-En consecuencia, produce un efecto negativo en lo social (mundo cotidiano simbólico, según Habermas): carencia de libertad, ineficiencia en la orientación de sentido de acciones para Weber.

Habermas atribuye a Weber la propiedad del punto primero y el del final, más no el intermedio. Y ello es así, porque Weber no pone énfasis, o más bien, no configura adecuadamente los efectos negativos como cuestiones patológicas. Ya en este nivel de análisis conceptual, uno empieza a intuir el camino que seguirá Habermas, o dicho de otra manera, la “corrección” que pretende realizar a la teoría de la racionalización weberiana y, por ende, qué papel juega en ello la racionalidad de corte comunicativo y su perspectiva crítica neomarxista.

El camino que pretendo seguir en la exposición del tema es – en relación a Habermas- más simple, más lineal pero, al mismo tiempo en sintonía con el autor, respecto a la teoría weberiana de la modernidad, señalar sus posibles “defectos” y de cómo ésta de un modo “corregido”, claro está, puede dar cuenta de las “perturbaciones” inducidas por el proceso de la modernidad, todo ello según la lectura de Habermas.

Como punto de partida Habermas cree necesario abordar el proceso de racionalización y, por ende, el fenómeno de la Modernidad bajo los siguientes supuestos: primero, si se quiere dar cuenta de una forma íntegra del fenómeno de racionalización de las imágenes del mundo a que se arriba en Occidente (¡la Modernidad!), se debe acudir a la inclusión de la acción comunicativa en dicha explicación; segundo, es indispensable hacer frente al mecanismo de la racionalidad del mundo social enarbolando una teoría dividida en dos planos: Sistemas u organizaciones autorregulados y Mundo de la vida; como es sabido en el primero prima una racionalidad que pondera los medios para la realización de fines; en el segundo, lo esencial es la búsqueda común de procesos de entendimiento. Pero, es necesario tener en mente que existe una diferenciación entre lo que entendía Weber por acción racional de acuerdo a fines y lo que caracteriza propiamente a los Sistemas. En efecto, lo “propio” de los sistemas no es solo el tipo de acción que ejecutan programáticamente sino más que eso lo es: “...la aportación funcional que los puestos, los programas, las decisiones, la aportación funcional que cualquier estado o elemento hace a la solución de los problemas sistémicos” (Luhmann, 1964:129 y ss; citado en Habermas, 1990:434). También, lo es su “mantenimiento” frente a un “entorno”. Con todo, el funcionalismo de nuevo cuño acepta, junto a Weber, la presencia de una realidad objetiva por encima de valores, intereses o cuestiones morales; lo que Weber gustaba en denominar como burocratización, trayendo consigo la pérdida de la libertad, punto tan temido por éste.

Si bien Habermas plantea su teoría de la sociedad basándose en una distinción (Sistema y Mundo de la vida), ello conlleva una dualidad en las formas de acción social, pero lo anterior implica que las acciones sociales deben entenderse, hace notar el autor, en función de coordinación de acciones, es decir, de formas de integración: sistémica y social. El pensador frankfurtiano reitera que, los Sistemas se muestran carentes de elementos normativos, vacíos de orientaciones morales y expresivos, ello por supuesto, en un nivel de “coordinación de acciones”, los

cuales discurren en una dirección exenta de entendimiento, propio este último del espacio llamado Mundo de la vida.

Claro está que, esta “deshumanización de la sociedad”, término utilizado por Luhmann, es aplicable no solo a la personalidad, sino también, sobre los demás miembros del mundo cotidiano: la cultura y la sociedad. En efecto, los individuos conteniendo preferencias, valores, al participar en una organización quedan confinados al papel de entorno del Sistema; ¿Por qué?. Porque los individuos al ingresar a una organización (ya sea sistema político-administrativo o económico), sus acciones sociales se rigen de ahora en adelante por el Derecho, replegando las acciones de carácter valorativo a una presencia mínima:

Pues lo que caracteriza las orientaciones de acción de los miembros no es primariamente la racionalidad con arreglo a fines, sino la circunstancia de que todas sus acciones están sujetas a las condiciones de su pertenencia a la organización, es decir, a las premisas de un ámbito de interacción regulado jurídicamente (op. cit.:439-440).

Resulta conveniente recordar, aduce el autor, que los Sistemas (estatal y económico) representan configuraciones de relaciones sociales reguladas por el derecho positivo, es decir, las relaciones sociales que promueven el “intercambio” y aquellas que se basan en una “dominación legal” se rigen por el derecho; más específicamente, en la primera, por un derecho de carácter privado, en la segunda, por una de carácter público. En ambas, además, su funcionalidad, ¡y he aquí su característica distintiva!, radica en la utilización de medios de control, en el caso del subsistema político por el poder, en el caso del subsistema económico, el dinero. En consecuencia, las orientaciones de acción discurren entre el subsistema económico (complejo monetario como forma de medio de intercambio con su entorno) y organización política-administrativa (como poder, característica distintiva de relación con su exterior) y, por otro lado, el Mundo de la vida

comprendiendo las esferas de la vida privada (familia, relaciones de vecindad, asociaciones libres) y la esfera de la vida pública (en tanto que ciudadanos). No es ocioso reiterar que los Sistemas en la actualidad se excluyen del mundo vital; polarización que en el pasado era todo lo contrario: ambos elementos se mantenían en forma estrecha. Sólo a través de una dinámica de racionalización del mundo vital percibido en signo evolutivo devino en la emergencia de una constelación en la época moderna: por un lado, surgimiento del derecho burgués desligado del plano ético; por otro, la aparición de los complejos político y económico implicó quedar anclados en el mundo vital vía el derecho positivo. Por ende, con la emergencia de estos dos subsistemas es como se posibilita plantear la problemática de la “mediatización” del mundo cotidiano por los paradigmas sistémicos; pero, se debe tener claro que es el subsistema político-administrativo el que asegura mediante la figura jurídica la permanencia del componente económico.

Hasta aquí me he dedicado a exponer a Habermas más en relación a Luhmann o Parsons que a Weber; en adelante trataré de centrarme más en este último autor, que constituye el punto central del capítulo. Weber atribuye el aumento en la racionalidad de las acciones (la emergencia del fenómeno llamado burocratización), la consecuencia negativa (efecto no deseado) de la carencia de libertad. El citado proceso lo adjudica a la mentalidad de los primeros capitalistas (“ética protestante”) que devino, originariamente, de una racionalidad de acuerdo a valores y, concluye con la instauración de una racionalidad social de matiz instrumental que, primero, se materializó en áreas económicas y después, se esparció a los demás sectores de la sociedad, dicho de forma laxa. Sólo que Habermas le da otra lectura, una interpretación en clave de un “desacoplamiento de Sistemas y Mundo de la vida”. Obviamente, con la finalidad de explicar los “efectos” de la conducta secularizada de los primeros capitalistas como patologías, esto es, como disfuncionalidades de la sociedad, por ello, como cuestiones que es necesario corregir.

Para ello, Habermas explica las relaciones de intercambio que se suscitan entre Sistema (elemento estatal y componente económico) y mundo vital. Mencione que los contenidos de este último, constituyen la esfera de la vida privada (la familia) y la esfera de la vida pública (como tal, ciudadanos). Ahora bien, el mecanismo es como sigue, el sistema económico intercambia salario por trabajo y, bienes y servicios por demanda de consumidores; mientras que, la administración pública realiza intercambios en forma de rendimientos organizativos por impuestos y, decisiones políticas por lealtad ciudadana.

Señala el pensador alemán los roles asignados a la vida privada son el trabajador y el del consumidor; mientras que en el segundo plano (el perteneciente a la vida pública), lo identifica con el papel de cliente y el de ciudadano, respectivamente. El rol de trabajador y el de cliente se debe a su pertenencia a una organización estructurada jurídicamente, por ende, se constituyen como entes carentes de autonomía; no es el caso, según el pensador neomarxista, en los roles que apuntan a presencias valorativas como proyectos biográficos de vida, como es el rol de consumidor y el de ciudadano.

Por lo precedente, se llega a un elemento nuclear en el análisis habermasiano. Primero, el autor no cuestiona la existencia como tal de los Sistemas, sino su injerencia (colonización, mediatización) en el Mundo de la vida. Segundo, es “justamente” su injerencia en el mundo cotidiano lo que tiene como efecto, las patologías sociales. En efecto, es justamente la dependencia del Mundo de la vida de medios burocráticos y monetarios (en cuanto “...sobrepasan el límite de la normalidad”), o con otro enfoque, lo que Weber llama burocratización, y que Habermas, repito, llama propiamente “colonización de Sistema y Mundo de la vida”. ¿Pero qué significa pasar los límites de la normalidad? La respuesta sería, penetrar la funcionalidad sistémica en las “formas de vida” de índole comunicativa: integración social, reproducción cultural y socialización.

Por último, si Weber pretende comprender el problema de la Modernidad es porque la interpreta como el empotramiento en la conciencia de un estilo unilateral de racionalidad de tipo instrumental exenta de formas tradicionales de conciencia. Con otra perspectiva, Weber entiende la modernidad cultural como el desgajamiento de una unidad que proveía anteriormente las imágenes del mundo de cariz religioso-metafísico, ahora dividido en bastiones representativos de la verdad (ciencia), la moral y, el arte. En adelante adjudicados a expertos, distanciado de los demás y con dificultad para acceder a ellos de parte del público. La cultura y sus departamentos son ya, asunto de especialistas. Esta falta de “orientación” de las acciones es posible por la ausencia de elementos tradicionales de cultura que imprimen “sentido” al actuar de los hombres; el resultado actual es la preeminencia de la racionalidad de acuerdo a fines.

Con todo Habermas tiene otra “lectura”, claro está, en dirección del contenido de su teoría social, esto es, en función del par conceptual: Sistema y Mundo de la vida; afirma Habermas, que dicho proceso es producto de la separación de la cultura del Mundo de vida cotidiano, aun más, no es la presencia de estilos de vida unilaterales asentados sobre una racionalidad medio-fin, sino la penetración de éstos en ámbitos denominados de tradición cultural, de sociedad y de personalidad; ámbitos que, por una parte necesitan para su pleno actuar de elementos de entendimiento, de lo contrario, se genera una postura de resistencia frente a racionalidades fundamentadas sobre medios de control identificadas como poder y dinero.

Hasta aquí lo desarrollado por Habermas acerca de la “interpretación” de Weber sobre la racionalidad y su correlato la Modernidad, a la cual el pensador frankfurtiano opone sus categorías, pero sin pretender prescindir totalmente del “sentido” empleado por Weber para explicar la Modernidad. No obstante, el pensador alemán le da un vuelco a la dirección dada por Weber, un vuelco de

orientación marxista que tiene como trasfondo el fenómeno del enfrentamiento de clases.

De ello, pretende dar cuenta mediante la comprensión de procesos inducidos por la intervención del Estado Social en campos del Mundo de la vida en un intento de pacificar los conflictos de clase, concebidos por Habermas mediante la dinámica de invasión (colonización) de esferas extrañas a su funcionar original por medio de procesos de juridización. Por otro lado, frente a la creciente oposición de clases, se podría identificar la causa en el aumento de intervenciones del componente estatal y económico devenidos en solidificaciones de índole burocrático, sí leído en clave del par racionalidad-dominio.

I) El modelo de las relaciones de intercambio entre Sistema y Mundo de la vida

Dos son los puntos esenciales sobre los que gira la argumentación habermasiana en este espacio: uno, se dirige a demostrar de una manera puntual que el modelo economista marxista se muestra ineficiente para explicar el funcionamiento de las sociedades de capitalismo tardío; dos, es precisamente la dualidad de paradigmas sociológicos lo que posibilita una mejor explicación a saber: Sistema (economía y Estado) por un lado y, por otro, Mundo de la vida (ámbito privado y ámbito público). Ello sucede por varios factores, de forma general: la intervención del Estado en espacios pertenecientes a la sociedad, la pacificación de los conflictos de clase, el aumento relativo a un mejor nivel de vida de la población, entre otros.

En efecto, desde la 2a Guerra Mundial se ha erigido como un elemento nuclear de funcionamiento de nuestras sociedades el Estado benefactor (del Estado liberal al Estado social) Si bien, acepta Habermas, que los conflictos de clase surgen de la relación capital-trabajo, ello ya no constituye el espacio de explosión; con la entrada del Estado social el punto sustancial se ha desplazado, y ello se da ahora en ámbitos administrativos u otros espacios de índole comunicativa. Volveré sobre ello.

Como es sabido, el Estado social interviene en la sociedad regulando jurídicamente y socialmente con la finalidad de amortiguar, retardar los efectos negativos provocados por la dinámica capitalista, por ejemplo, sobre condiciones referentes a salarios y condiciones de empleo. Pero la intervención trae consigo también una no intromisión de “la propiedad, ingresos y dependencia” capitalista; es decir, el Estado no interviene esencialmente sobre la dinámica capitalista. Además de lo anterior, al ciudadano se le limita a una participación formal periódica acerca de las decisiones políticas: como elector; a ello se ha limitado la opinión pública. Cuando se habla de opiniones de partidos, asociaciones y

ciudadanos se puede decir que, desde la perspectiva democrático-participativa, la pluralidad de opiniones denota el principio de la formación de la voluntad participativa pero, por otro lado, desde el punto de vista de Sistemas puede representar sólo el elemento formal de cumplimiento de legitimidad del Sistema administrativo, específicamente. Ambos elementos se dice que son contrapuestos pero, en realidad, denotan aspectos de la sociedad democrática, ya que de un lado refleja valores e ideales, del otro, las restricciones del Sistema.

Desde la perspectiva habermasiana la intervención del Estado en el Mundo de la vida se presenta como “ una relación de tensión” entre distintas formas de interacción: integración sistémica (Estado-economía) e integración social (Mundo de la vida); visto esto desde un enfoque sistémico la dirección sería hacia una mayor tecnificación de la sociedad, incluso sobre ámbitos estructurados comunicativamente; pero, a pesar de ello, los Sistemas se hallan frente a un dilema , tienen que encontrar aceptación del sector privado y, a la vez, hallar aceptación por parte de la sociedad, por ejemplo, referente al Sistema Estado. Visto desde espacios del Mundo de la vida se debe preocupar por contener las intromisiones del Sistema sobre su mundo, y dotar por ello de una mayor autonomía a sus componentes simbólicos del Mundo de la vida.

Tres son las dimensiones centrales de intervención del Estado en el Mundo de la vida a saber: “el aseguramiento militar y jurídico-institucional de las condiciones de existencia de la forma de producción, el influjo sobre la coyuntura económica, y una política de infraestructura tendiente a mantener las condiciones de realización del capital” (p.486). La relación que se ha establecido en el Estado de bienestar, se podría presentar también, como una relación tensa entre democracia y capitalismo. El sistema político mantiene la aceptación de la población por dos caminos: positivo y selectivo. El primero permite canalizar las expectativas generadas en torno a programas sociales; el segundo, se refiere a la “exclusión” de determinados temas de la discusión de la opinión pública. Esto último, se

realiza por medio de “Filtros estructurales” a la información, por ejemplo, en un control manipulativo de la información; todo lo cual repercute en una limitación del papel del ciudadano, en su participación; esta limitación usualmente, se circunscribe al papel de elección de élites: de elector.

El Estado social imprime un nuevo rumbo a las relaciones de intercambio que se realizan entre Sistema (Economía y Estado) y Mundo de la vida (esfera privada y esfera de la opinión pública) en relación con los roles del trabajador y consumidor, de cliente de las burocracias públicas y de ciudadanos. En suma, si el Estado busca “normalizar” o “humanizar” los efectos nocivos que trae consigo el crecimiento disfuncional de una economía capitalista aplicando una política laboral y social en apoyo a los sectores más débiles o vulnerables de la sociedad, sobre todo; empero, ello sucede a costa de limitar (o “neutralizar”) el papel del ciudadano en la esfera de lo público; también, a costa de respetar los imperativos y dinámica del sistema capitalista. La reconfiguración de funciones del sistema capitalista trae aparejado un desplazamiento del punto explosivo en sociedades de la relación capital-trabajo al rol de consumidor y, al de cliente de las burocracias políticas.

A final de cuentas, la alienación en las decisiones políticas “se paga” con el papel de cliente de las burocracias políticas; mientras que la alienación en el trabajo se paga con el papel de consumidor, tal es el panorama de funcionamiento de las sociedades modernas.

La pacificación del conflicto de clases, un relativo mejoramiento en el nivel de vida, el traslado del punto de conflicto, a juicio del pensador alemán, son algunos puntos ante los que se muestra perplejo el pensamiento marxiano de corte economicista.

Por último, vista la sociedad desde la dualidad de Sistemas y Mundo de la vida, se percibe, según el autor, un aumento en la composición de los sistemas. En el

Estado por un aumento en sus funciones; en el mercado, por una mayor concentración de capitales y de trabajo, comprendiendo al Mundo de la vida sólo como entorno del Sistema.

J) Tareas de una Teoría Crítica de la Sociedad.

Este apartado posee objetivos claros: primero, enumerar una serie de temas que motivaron a la primera generación de la Teoría Crítica a teorizar desde un horizonte marxista sobre los procesos sociales y sobre el desempeño de las ciencias sociales alcanzado hasta ese momento, a saber: formas de integración de las sociedades posliberales, socialización en la familia y “desarrollo del yo”, medios de comunicación de masas y cultura de masas, nuevos potenciales de protesta. Segundo, mostrar la inoperancia del modelo teórico de la primera “Escuela de Frankfurt”, la cual, acusa el autor, se fundamentaba sobre una “filosofía de la historia”; en principio, sobre un suelo marcado por la tensión de corte marxiano, entre, por un lado fuerzas productivas, y por otro, relaciones de producción; posteriormente, la dirección estaría signada por el pesimismo resultado de la “dominación total” de los individuos mediante el impulso de una razón instrumental. No obstante, lo anterior le sirve al autor para mostrar que las tareas afrontadas por “la primera generación” pueden continuar siendo temáticas a discutir, precisamente por una teoría social que aborde como objeto de estudio la acción de los individuos desde el punto de vista comunicativo, creo que la afirmación precedente constituye el núcleo central del apartado.

El perfil que pretendo imprimir a esta parte es simple. Mi intención es frecuentemente sobrevolar sobre algunas cuestiones planteadas por el autor; en otras, si considero necesario detenerme y ello, por así convenir al propósito del trabajo. Por ende, mi atención se centra más que en el marcado “deslinde” del autor con respecto a la generación precedente, al análisis que realiza Habermas de puntos concernientes al trabajo, concretamente: los medios de comunicación y cultura de masas y, los llamados “Nuevos potenciales de protesta”.

Según Habermas, las teorías en boga en ese entonces son: en la línea de Max Weber, la corriente que se presenta bajo el título de “Historia social” cuyos autores

son R. Bendix, R. Lepsius, C. W. Mills, B. Moore y W. Wehler; la segunda, es aquella que se ubica en el nivel de “complejidad” de la sociedad, que hace énfasis en la existencia de “sistemas” y su correlato, los “entornos” adyacentes, de ello da cuenta la Teoría de Sistemas de N. Luhmann. En tercer lugar, la “Teoría de la vida cotidiana” defendida por el inglés E. P. Thompson; por último, la línea de investigación denominada “estructuralismo genético” perteneciente a la psicología evolutiva, cuyo nombre más sonado y, dicho sea de paso, Habermas le guarda una simpatía manifiesta, es L.Kohlberg. Lo anterior, le permite dar cuenta de los “equivocos” en que incurren, a juicio de Habermas, las teorías mencionadas en cuanto intentan dar cuenta de una forma “íntegra” de la dinámica de los órdenes sociales contemporáneos y ello por una razón fundamental, o bien en su engranaje conceptual no articulan debidamente las categorías “Sistema” y “Mundo de la vida”, o bien, unilateralizan uno de estos conceptos. Al autor alemán no le parece excesivo afirmar que, si bien la teoría social busca dar cuenta de sociedades y su dinámica, sólo lo podrá realizar una teoría cuyo bagaje conceptual postule una dualidad conceptual como la mencionada; y ello es así, si se desea explicar satisfactoriamente fenómenos identificados como patologías sociales. Esto indica, a juicio del autor alemán, entender los procesos patológicos más allá de una visión “distorsionada”, como sería concebir dichos fenómenos como producto solo de desequilibrios sistémicos, o desde otra visión, como resultado de procesos naturales cuasi-biológicos.

De lo anterior, se infiere el enfoque desde el cual retoma a Weber y a Marx, cuando se habla de la Modernidad; el primero, le permite acceder a un diagnóstico un tanto satisfactorio del hecho de la modernización en nuestras sociedades actuales; el segundo, le permite imprimir a su visión un talante crítico sobre el fenómeno en cuestión; no obstante, como lo he comentado, Habermas busca ir mas allá en su explicación; incluso en un principio, dice que su teoría se muestra crítica (p.529) tanto en lo que respecta a las teorías sociales existentes como a las realidades sociales. Y ello es así, asegura Habermas, porque estas últimas no

hacen uso, del nivel de aprendizaje acumulado hasta ese momento y se llenan de contenidos de complejidad en las instituciones (léase Sistemas). Por ende, si se busca dar cuenta “por qué” de las patologías sociales, se deberá comprender que son el efecto de contradicciones de índole comunicativo, lo que Habermas gusta de nombrar como “colonización del Mundo de la vida”.

En lo que sigue, que a mi juicio es el punto central del apartado, Habermas se apoya en el contexto alemán, esto es, el proceso de juridización y su dinámica de realización para explicar de una manera que juzgo un tanto específica, la “invasión” (“colonización”) de la racionalidad funcional en ámbitos que no se deben de sujetar a este tipo de funcionalidad, sino que, son diseños propios del entendimiento, es decir, espacios de naturaleza cotidiana compuesta, de individuos coordinados comunicativamente; para ello recurre el autor a los esquemas reproducidos en las páginas 97 y 98 de este ensayo; también se vale del esquema de la figura 39 de la página 454 de TAC. Los primeros, como es sabido por haberlos mencionado en otro espacio, se enlazan con “Fenómenos de crisis” (patologías), y con “Aportaciones de los procesos de reproducción al mantenimiento de los componentes estructurales del Mundo de la vida”; por último, la figura 39 cita los intercambios que se dan entre “Sistema” y “Mundo de la vida” desde un horizonte sistémico (sobre ello ver supra. pp. 113 y ss).

Como se ha mencionado, los procesos de intercambio de sistema (económico y administrativo-político) con los órdenes del mundo de la vida institucionalizados bajo la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública, constituyen el esquema que nos ayuda a comprender los fenómenos de “invasión” del mundo de la vida. Como ilustración, cuando el Sistema económico influye sobre el ámbito de la vida privada, concretamente sobre la familia, induciendo formas de comportamiento encaminadas al consumismo, o también, en forma análoga, el sistema político-administrativo puede provocar actitudes unilaterales en el espacio

de lo público que reflejen a ciudadanos “organizados” (manipulados) contrario a la espontaneidad de la voluntad política de ciudadanos.

Con todo, las formas de resistencia que se producen desencadenan, por así decirlo en forma apresurada, los movimientos de protesta. Lo anterior, Habermas lo ejemplifica con los movimientos sociales que presentan una férrea oposición a ser “colonizados” por los Sistemas, con los grupos de “desobediencia civil” surgidos en Alemania, a saber, bajo el signo de problemáticas:

... movimiento antinuclear y movimiento ecologista, movimiento pacifista (que incluye el conflicto Norte-Sur); movimientos de iniciativas ciudadanas, ...minorías (ancianos, homosexuales, minusválidos, etc.); ... fundamentalismos religiosos, movimientos de protesta contra los impuestos, protesta escolar de las asociaciones de padres ... y, finalmente el movimiento feminista. De importancia internacional son, además los movimientos autónomos, que luchan por la autonomía regional, lingüística, cultural... (op.cit: 557).

Es necesario realizar algunas precisiones sustanciales a lo anterior, en la línea de argumentación del autor: primero, se constituyen como movimientos de resistencia; segundo, en cuanto “afectan” (los sistemas) su “forma de vida” tienen que ver en consecuencia con diseños de calidad de vida, de disolución de tradiciones los cuales constituían el piso sobre el cual se asentaban las acciones de perfil comunicativo; por ende, tercero, casi todas son movimientos que poseen una perspectiva “limitada”, cuya pretensión no es “invadir” o “conquistar” espacios que no son de su “incumbencia”; por último y en síntesis, tienen que ver más con “gramáticas de formas de vida” que con cuestiones relacionadas con la producción y distribución de bienes, vieja problemática marxista y a la cual Habermas pretende dejar atrás.

Mencioné que Habermas pretende que este apartado sea no sólo una postura acerca de los tipos de “intercambio institucional” entre Sistemas y Mundo de la vida (trabajador y consumidor en la esfera privada vinculado al medio económico; por otro lado, el rol de cliente y ciudadano en la esfera de la opinión pública en relación al sistema administrativo) realizadas en el Estado social, el cual es sabido, tuvo como una de sus metas pacificar los conflictos de clase; sino también, realizar un recuento de los problemas que acuciaron a la “primera generación” de la Teoría Crítica. En lo que sigue referiré, así sea de forma breve, a algunas temáticas comunes a ambas “generaciones”: Medios de comunicación de masas y cultura de masas y, potenciales de protesta. Lógicamente el tratamiento que le dispensan difiere notablemente. La primera generación de la teoría crítica (Horkheimer, Adorno y Marcuse) realizan un diagnóstico pesimista; mientras que Habermas, un diagnóstico un tanto optimista.

El asunto es que los medios de comunicación de masas habían vuelto a sujetos entes funcionales al sistema. La familia, entonces, constituía el centro de análisis en el cual lo anterior se hacía más perceptible. Si entendemos a la familia como la agencia donde antaño se producía, esencialmente, la socialización, el lugar para descubrir las capacidades de discusión de individuos, de preparación para el trabajo, etc. Pero ahora, con la invasión de los medios sobre la sociedad, el individuo se ve “mediatizado” por esos medios y, con ello la cultura. Habida cuenta de la pérdida de autoridad del padre en la familia. Todo ello, ayudado por análisis psicoanalíticos. En suma, la idea era percatarse cómo habían ocurrido los procesos de convencimiento de individuos subsumidos a la lógica del sistema, y en consecuencia, de cómo se había cortado el potencial de crítica de grupos e individuos y sociedades en la época contemporánea. Habermas es tajante:

La fragilidad de estos fundamentos de filosofía de la historia nos permite entender por qué aquella tentativa de una teoría crítica de la sociedad desarrollada en términos interdisciplinarios estaba condenada al fracaso y

por qué Horkheimer y Adorno recortaron ese programa reduciéndolo a consideraciones especulativas sobre la “dialéctica de la ilustración”. Los supuestos del Materialismo Histórico sobre la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción se habían transformado en enunciados pseudonormativos sobre una teleología objetiva de la historia (op cit.: 540-541).

Habermas tuvo tiempo de reflexionar sobre este aspecto y otros por ejemplo, si se menciona a “Historia y crítica de la opinión pública” de principios de los años sesenta a la publicación de la presente obra, se nota que han transcurrido alrededor de veinte años. Por ello, el autor postula un juicio de los medios de comunicación más ponderado, más objetivo y, tal vez por ello, menos escéptico. Así, no concibe que los medios de comunicación tengan frecuentemente o siempre una función tan lineal atribuida por la “primera generación”: la de “mediatización” de las masas; asume, entre otras cosas, Habermas, que todo proceso comunicativo conlleva un potencial de crítica, de que incluso, la práctica comunicativa cotidiana usualmente es determinante en las ideas encarnadas y decisivas de la conducta del ‘yo’, que incluso, este desarrollo del ‘yo’ sí aceptado de esta forma es el que se hace presente en el espacio de lo público; es decir, el modo como las personas “...hablan entre sí, y no cuando oyen, leen o atienden a los medios de masas las que realmente hacen que la opinión cambie” (Mills, 1969:590; citado en op cit: 554). En suma, si existe un tratamiento un tanto optimista de los medios de comunicación de masas y, con ello de la cultura; también difiere el modo como es visualizada la familia, el ‘yo’; todo ello es contemplado con signo crítico. De ahí se entiende la existencia y dinámica de los movimientos sociales configurados como procesos de resistencia acorde con el esquema de lo social: Sistema y Mundo de la vida.

3.2 El resurgimiento de la "Subjetividad rebelde". Objeciones

a) Francisco Gil Villegas Montiel⁴⁰

La publicación de "Teoría de la acción comunicativa" (en adelante "TAC") a fines de 1981, se enmarcó en un contexto intelectual-filosófico pleno de interés por parte de la población alemana. El profesor Gil Villegas narra (op. cit.:3 y 4) como el diario de mayor circulación en el país el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* comentaba acerca del "misterioso" contenido de los dos volúmenes del autor para ello el diario incluía en su edición de febrero de 1982, dos fotografías: una de Max Weber y otra del autor. Incluso, comenta Gil Villegas, el tiraje de la primera edición (de "TAC") se agoto antes del primer mes de su aparición, por lo cual menciona que, Jeffrey Alexander afirma que "los alemanes se toman muy en serio su teoría"(Alexander, 1985: 400-424; citado en op. cit.:4)⁴¹. En ocasiones se ha dicho, parafraseando a Marx, que los franceses, ingleses y otros se circunscriben a realizar revoluciones y los alemanes son los sujetos encargados de pensarlas, de teorizarlas. Sea como fuere, Gil Villegas⁴² cuestiona la teoría social de Habermas, más específicamente la interpretación que sobre el concepto de racionalización de paternidad weberiana realiza.

⁴⁰ Villegas Montiel, Francisco G. "Una propuesta alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas", en la revista *Estudios Sociológicos*, núm. 67, 2005, pp.3-40

⁴¹ El ensayo citado de Alexander se encuentran disponible en español, véase: "Ensayo de revisión: la nueva Teoría crítica de Habermas: su promesa y problema" en revista *Sociológica*, mayo- dic. De 1988, num. 7-8, UAM-Azcapotzalco, México, pp 157-186.

⁴² Francisco Gil Villegas paso cinco años doctorándose en Oxford y Heidelberg, a su regreso participo en un seminario cuyo tema era "Max Weber y la política" en 1982 en la UAM; en 1984 escribe el artículo "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber"; en 1989, publica el ensayo "Democracia y Dictadura en la Teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt"; ya en 1985, daba a conocer la próxima publicación de "la edición crítico-integral de la obra de Weber" en Alemania; publica en 2003 una edición crítica de la obra "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Así pues, nos encontramos con un estudioso serio y profundo de la obra weberiana en México. Algunos datos los obtuve del *Breviario político*, 1993:V-VI. Evidentemente no se debe olvidar la presencia de Luis Aguilar, los dos tomos acerca de la epistemología y metodología weberiana intitulados *Weber: la idea de ciencia social*, 1989.

Gil Villegas afirma que “TAC” representa, entre otras, un intento por cerrar la discusión en torno a la obra de Weber, discusión que según Gil Villegas arranca la década pasada ⁴³ y, que se concibe como la aportación alemana más importante de la década de los ochentas. El objeto de Gil es, esencialmente, invalidar la interpretación de Habermas acerca de la racionalidad de corte weberiano por considerarla como una deformación de su propuesta original. Para ello, considera necesario, en primer lugar, exponer la interpretación que realiza Habermas sobre la categoría de racionalidad weberiana, lo cual posibilite al profesor Gil señalar las “tergiversaciones” que realiza Habermas al desplegar el concepto. Concretamente, Gil Villegas acusa a Habermas de reducir la noción de racionalidad weberiana a un tipo de racionalidad teleológica, instrumental y, en seguida, oponer su concepción de racionalidad de índole comunicativo como superior, como un tipo de racionalidad que, a la par que se encuentra en la dinámica que acompaña a los procesos sociales, es capaz también, de identificar y resolver las patologías detectadas en sociedad; patologías que, como es sabido, se producen, afirma Habermas al “invadir” los sistemas (Estado y Mercado) al mundo cotidiano de vida mediante una racionalidad extraña a este último, específicamente en los espacios concernientes a la reproducción cultural, social y de la personalidad. Según Habermas, Weber explica la racionalidad instrumental surgida de “una ética protestante” y, asentada hoy en día en la modernidad occidental (vía principalmente, el sistema político-administrativo y el sistema económico), mediante la dinámica de un proceso evolutivo como una racionalidad de rango superior, olvidándose, advierte Gil Villegas, de las características historicistas⁴⁴ que impregnan fuertemente la idea de racionalidad de Weber. En ella, puntualiza Gil Villegas, Habermas cae en obvias ambigüedades, ya que, por un lado

⁴³ Yo mas bien me remitiría a dos décadas atrás, al Congreso celebrado en Heidelberg en 1964 dedicado a la obra de Weber. En ella participaron entre otros: Parsons, los weberianos ortodoxos: Bendix, Honigsheim y Lowenstein; Mommsen y los frankfurtianos: Marcuse y Habermas, éstos últimos hicieron una lectura política e ideológica crítica de Weber, véase: Aguilar, Luis. 1984:52-53

⁴⁴ “Con el fin de conseguir estos resultados, Habermas hace a un lado la herencia del historicismo alemán tardío en Weber (Dilthey, Meinecke y Troeltsch), la cual es innegable cuando se considera precisamente desde un enfoque hermenéutico basado en la historia del desarrollo intelectual de Weber...” Gil Villegas, op.cit.:12.

reconoce, que Weber se deslinda de presupuestos evolucionistas, para después, en otro momento, atribuirle a Weber un cariz evolucionista:

... Habermas lo deforma también al presentarlo como partidario de un concepción de la historia universalista y evolucionista, al mismo tiempo que elimina o minimiza los aspectos potencialmente relativista y pluralista de su obra, en especial de su compleja noción de racionalidad. De tal manera que aun y cuando en un principio Habermas reconoce que Weber “rompió (...) con los supuestos fundamentales del evolucionismo” (Habermas, 1989:197; citado en Gil, op. cit.:16) y que abordó la temática la racionalidad en un contexto científico (...) Liberado (...) del lastre (...) que todavía arrastra el evolucionismo del siglo XIX” (Habermas, op. cit.:199-200; citado en Ibid), poco después de desdice de este reconocimiento inicial al afirmar que Weber *sí* tenía a final de cuentas una posición universalista con respecto al significado del desarrollo del racionalismo, que éste había alcanzado su nivel *más elevado* en la modernidad occidental, y que en todo esto Weber trabajaba con categorías teórico evolutivas aunque a veces manifestara lo contrario. (Villegas, 2005: 16).

Habermas, incluso, se vale, indica Gil, de un esquema parsoniano (cultura-Sociedad y personalidad), un modelo ajeno a la teoría weberiana, ya que, Weber era distante a concepciones sistémicas de raigambre parsoniano o también para nombrarlo de otra manera, de “tinte totalizador”. El objetivo de Habermas es claro, asegura Gil, limitar la racionalidad weberiana a una racionalidad de medios de acuerdo a fines, por ende, unilateraliza Habermas la concepción de racionalidad weberiana, con el propósito repito, de oponer (y de esta forma argumentar como superior) su racionalidad de contenido dialógico.

Aún más, Habermas incurre en clara contradicción, señala Gil Villegas, al asentir que la concepción de racionalidad weberiana es plural, irreducible a unidad

protagonizada por una sola Razón, y por ende, (Weber) resbala hacia posiciones decisionistas, irracionales; cuando antes Habermas había sostenido que Weber enarbolaba una “unicidad” de la razón (instrumental); al respecto Gil Villegas enuncia:

De cualquier modo, la afirmación de una *pluralidad* inconciliable entre valores últimos, misma que en última instancia genera el fundamento para el descubrimiento de Weber de una pluralidad de formas de racionalidad, es lo que a Habermas le produce gran angustia y vértigo desde el momento en que para él, al igual que para todos los marxistas e “ilustrados”, debe haber *en principio* una fórmula armónica capaz de conciliar en un todo racional los valores últimos máspreciados, por lo cual rechaza, la afirmación pluralista e irreconciliable entre los valores últimos detectados por Weber a partir de Nietzsche; así como también es incapaz de reconocer el fundamento a partir del cual Weber detecta la pluralidad de formas de racionalidad. En todo caso, para Habermas resulta mucho mas cómodo y “conveniente” reducir a Weber a la expresión de *una sola* forma de racionalidad, la orientada por el arreglo de medios a fines, y después criticarlo por su *monismo* racionalista cuando previamente se le ha cuestionado por su *pluralismo* valorativo, sin entender que de éste también se desprende necesariamente una concepción plural de las formas de racionalidad (Gil, op.cit: 27).

En síntesis, Gil Villegas identifica la postura de Habermas como el afán de conciliar (llevar a unidad) la inconmensurabilidad de formas de racionalidad de Weber (politeísmo de valores) por medio de la ecuación: racionalidad intersubjetiva igual a consenso. Pero precisamente, comprende Gil Villegas que por que Weber posee una concepción plural de tipos de racionalidad, se infiere que no postulaba la superioridad ni la unilateralidad de una forma de racionalidad con respecto a la otra (en este sentido, no daba primacía a la racionalidad

instrumental); que Weber, incluso no se circunscribía a postular la idea de racionalidad impresa en la “modernidad occidental” como la única, ni la superior⁴⁵.

Con ese fin, Gil Villegas señala, los orígenes historistas (y consiguientemente, los contenidos) de la concepción del vocablo de racionalidad que impregnaba a esta de esquemas antievolucionistas. Al extremo, según Gil Villegas, Weber comprendía que racional (desde un punto de vista semántico) tiene que ver con el enfoque desde el que se mire éste:

... Así como Habermas también parece ignorar la advertencia “relativista” de Weber cuando insiste, incluso desde la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, en que nada hay “racional” o “irracional” por si mismo, si no que todo depende del marco evaluativo con el que se juzgue, o el marco cognitivo con el que se “construyan” a los diversos tipos de racionalismo y racionalidad. Weber es demasiado pluralista por no decir relativista, como para caer en la absolutización de un tipo particular de racionalidad como el que supone Habermas (Gil Villegas, op. cit.: 20).

Como conclusión, Gil Villegas juzga que la racionalidad de corte habermasiano, esto es, comunicativo puede comprenderse incluso como una variante dentro de la

⁴⁵ “ De tal modo que el escenario queda finalmente listo para que Weber no pueda escaparse de la camisa de fuerza confeccionada por Habermas a fin de representarlo como un teórico evolucionista y universalista de la modernización occidental, con un visión unilateral del proceso de racionalización al entenderlo básicamente como resultado de la expansión de la racionalidad instrumental y sistémica con arreglo a fines, y con una afirmación absolutista antirrelativista y antiplural, de la “superioridad” del racionalismo propio de Occidente, frente al de las demás culturas y civilizaciones a fin de culminar y concretar así el proceso de la modernidad occidental como modelo de desarrollo planetario” Gil Villegas, op. Cit., pág 18; o también: “... pues tanto en sus ensayos sobre el protestantismo como en *Economía y Sociedad* Weber jamás habla de un solo tipo de racionalidad di de la superioridad de un tipo sobre otro en términos absolutos (como si lo hace, en cambio, Habermas), sino que siempre explica los procesos sociales, en especial para el caso del surgimiento del sistema económico capitalista moderno a finales de la Edad Media, en términos de un constante intercambio entre los procesos de “racionalidad formal” y la “racionalidad material”, así como del intercambio recíproco entre la “racionalidad con arreglo a fines” y la “racionalidad con arreglo a valores” op. cit.:20; Gil Villegas cita su ensayo: El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Num. 117- 118, 1984.

tipología weberiana⁴⁶. Asegura el Gil Villegas, que si se comprende todo lo que ha argumentado, entonces, la noción de racionalidad de Weber se podría considerar como más realista, en cuanto Weber no pretendió describir un mundo falto de conflicto, de dominación⁴⁷, cuestión que prefigura la idea de racionalidad comunicativa de Habermas, y que hoy día salta a una conciencia atenta al acontecer del mundo empírico.

b) Anthony Giddens⁴⁸

Giddens en el ensayo realiza un recorrido breve por algunas de las principales aristas de la obra en principio, posteriormente dedica un espacio dividido bajo dos perspectivas, en una se remite al papel de “partidario” de la propuesta habermasiana, en otro, asume el rol de “crítico que sea crítico”. Por supuesto, me limitaré, sobre todo, a desarrollar esta última.

Si bien entiende Habermas, afirma Giddens que la racionalidad tiene que ver con el hecho de criticar o defender actos de habla mediante argumentos; no obstante, en lo que concierne a la categoría de “verdad” (relación sujeto-mundo), Giddens repara: por más que una comunidad de investigadores “cumplamos” con los requisitos de validez, es decir, defender un enunciado mediante razones, no por eso se debe descartar que “estemos” todos equivocados; porque a final de cuentas, ¿Qué cuenta como “evidencia” y como se puede “comprobar” los enunciados?; en palabras de Giddens:

⁴⁶ ... Mientras que la de Weber, fundamentada en una perspectiva historicistas y plural irreductible es, no tan sólo mas compleja y abarcadora, sino también mas realista...” Ibid, pag.39.

⁴⁷ Ibid. En este mismo sentido véase: Lowy, Michael, “ Weber y Habermas” en el periódico Nacional, sección *Política* num.20, 21 sept. 1989, pp. 18-19

⁴⁸ ¿Razón sin revolución? La Theorie des KommuniKativen Handelas de Habermas”, en *Habermas y la Modernidad*, Bernstein, Richard J. (comp), ed. Catedra, 1988, pp. 153-192.

Pero una vez que la “verdad” se ha convertido en una noción procesual una teoría de la verdad no trata ya las cuestiones de cómo una genera “evidencia”, que cuenta como “evidencia”, y en qué sentido son “comprobables” las proposiciones (Giddens, op.cit.: 184)

Una primera conclusión, Giddens identifica en Habermas la propuesta de establecer criterios universales de la razón en una época, advierte el autor británico, en que la formulación de dichos criterios ha caído en descrédito frente al embate del relativismo; lo mismo pasa con el punto vinculado a realizar el proyecto de la Ilustración y de la Modernidad; proyecto que, no esta de más decirlo, posee una importancia enorme en la constitución de la teoría social de Habermas.

Habermas, afirma Giddens, lleva a cabo una formulación de una teoría social de corte evolutivo; supuestamente” deslindada de connotaciones negativas, la cual consiste en una dinámica entendida como procesos graduales de “aprendizaje” vinculados a una forma de racionalidad medios-fines, pero también incluye, por supuesto, una racionalidad de características comunicativas; todo ello siguiendo una dirección en clave de psicología evolutiva (Piaget y Kolberg) de tal manera que, el mencionado proceso “culmina” en el espacio propiedad de la “Modernidad occidental” en un estado de conciencia posconvencional (crítico). Aquí justamente, se podría decir, empiezan las mayores objeciones de Giddens, encontrando sospechoso el que la Europa occidental encarne los ideales más altos del pensamiento racional (op. cit.: 186), concebido este último termino al modo habermasiano, es decir:

Cuanto más podamos fundamentar racionalmente la conducta de nuestras vidas en las tres esferas de la existencia –las relaciones con el mundo material, con otras personas y en el reino expresivo de la estética- más avanzada puede decirse que es nuestra forma de sociedad (Ibid: 160).

En este sentido, Giddens detecta que si Habermas hubiera utilizado a Levi-Strauss en la configuración de ese procesos, otro hubiera sido el resultado. Este ultimo, comprende que las sociedades primitivas (orales) no necesariamente representan el “nivel inferior” en una escala de “racionalidad” ya que, al extremo, se podría calificar como igual de “racionales” que las sociedades modernas occidentales. ¿Será que Habermas emplea las teorías que parecen encajar en el engranaje de su obra?. Esto en la constitución de una teoría no es inusual, solo que como indica Giddens, esto no es suficiente para validar una teoría (op. cit.:186 y 187).

En la interpretación de Giddens, Habermas suscribe una especie de “Historia de las ideas” referido a la idea de la “Modernidad” – “de Weber a Parsons”, pasando por Luckács y la “Escuela de Frankfurt”; dejo el primero para después. Según Habermas, Parsons elaboró un modelo de racionalidad cultural representado institucionalmente por los elementos cultura, sociedad y personalidad como un modelo; asegura además que, Parsons estudio las acciones cuyo contenido, básicamente, son valores, normas y, por otro lado, los Sistemas cuyo componente es lo contrario; pero Parsons en sus últimos escritos acentúa las funciones emanadas de los Sistemas, inclinándose así en dirección al “equilibrio”, al “consenso”, olvidándose de esta forma, de las tensiones que impregnan el mundo moderno en diseño de movimientos sociales; había, según Habermas, que “corregirlo”; lo mismo pasa con Luckács y la “Escuela de Frankfurt” (Horkheimer, Adorno y Marcuse sobre todo), los cuales como es sabido opusieron ala racionalidad dominante (subjetiva-instrumental), su racionalidad de signo objetivo; en el caso de Luckács, este teoriza sobre un mundo que se puede transformar radicalmente. Pero, afirma Giddens en consonancia con Habermas, ni uno ni otro estaban al tanto de los adelantos que, mientras tanto, había realizado Mead en conceptualizar la acción en un plano de intersubjetividad. De ahí que Habermas insista, que la “reificación” deba ser reformulada en términos de “integración social e “integración sistémica”, lo cual significa que la existencia de la racionalidad

instrumental no es excluida totalmente, sino específicamente, referida a la opresión que ejerce sobre el mundo de la vida socavando su flujo comunicativo.

Giddens se queja de la extensión de la obra, de los cuadros clasificatorios..., alega que si todo eso se hubiera escrito con más mesura, si los temas se hubieran tratado con menor extensión, el análisis hubiera sido mas preciso. El tono de Giddens es a veces “coloquial”, oscila entre la complacencia, y lo radicalmente critico. En este último tono, cuestiona la interpretación de Weber hecha por Habermas con un aire a veces lapidario: Habermas cuestiona la racionalidad instrumental pero, se ve obligado a aceptar que es lo que domina en Occidente. Sigue Giddens, quien se envuelve tanto de Weber, se ve atrapado en “tendencias”, “diagnósticos” weberianos; Habermas habla de patologías, Weber no, pero sí señalaba los peligros de la racionalidad instrumental. Weber pensaba que podrían surgir movimientos de resistencia pero, no creía que podían detener el proceso de racionalización, Habermas llama, repito, patologías a las consecuencias negativas derivadas de la dinámica de racionalidad occidental, y cree en el dinamismo de movimientos sociales para revertir dicha dinámica, Giddens no ve en qué basa su optimismo.

En otro punto, Giddens aborda un punto clave, aquel que tiene que ver con la triada lenguaje-comunicación-consenso. Con aire escéptico, señala que si necesariamente la triada precedente deba ser lineal, unidireccional, por lo menos en cuanto a su intención ; afirma Giddens que, porque no comprender que puede ser de otra manera, digamos que nuestra primer frase tenga la intención, en lugar de hacia un entendimiento hacia otra persona, de una postura de identificación, como el de un gesto de solidaridad⁴⁹ . Con todo, Giddens se muestra en desacuerdo, precisamente frente a la dirección de esta tríada conceptual,

⁴⁹ Textual: “”Nuestra primera frase”, escribió usted en cierta ocasión, “expresa de forma inequívoca” la intención de un consenso universal y libre”¿Por qué no decir que el primer gesto que hacemos de reconocimiento de otra persona promete una solidaridad universal de los seres humanos?, ¿O quizás podría extenderse la idea más aun incluso hasta la mirada de complicidad de Levis-Strauss?” op. cit.:185.

aduciendo esencialmente, que podría ser diferente; incluso, señala como de posible mejor utilidad la concepción del lenguaje de Wittgenstein: "... el lenguaje es, como indica Wittgenstein, **todas** aquellas cosas que pueden hacerse con y por medio del lenguaje. "(op. cit.:185). En síntesis, Giddens pone en entredicho que el lenguaje deba "naturalmente" dirigirse hacia el consenso, hacia el entendimiento, como lo ha expresado múltiples veces Habermas; en su lugar, sugiere, el lenguaje puede cumplir papeles de "solidaridad", de "complicidad", etc.

En otro orden de ideas, el sociólogo británico considera en principio, que la dualidad Sistema y Mundo de la vida tiene como propósito detectar y así diagnosticar tensiones, conflictos latentes en sociedades pero, considera insuficiente tal categorización; concretamente, supone que ello no hace justicia a la comprensión de lo que son los movimientos sociales en la actualidad, a su dinámica a partir de lo cual se forman los procesos sociales (Giddens,op. cit.:189).

Como corolario, Giddens a pesar de su tono agudo, crítico reconoce la valía de la obra habermasiana:

No hay duda que este libro representa un logro formidable, y todos los que trabajamos en teoría social lo utilizaremos como recurso muchos años después de que se haya olvidado casi toda la literatura actual que existe sobre el tema de las ciencias sociales. (op. cit.:192).

c) Hans Joas. “El infeliz casamiento de la Hermenéutica y el funcionalismo. Sobre la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas”⁵⁰

Joas es un estudioso realmente sofisticado y crítico también es un admirable investigador de las teorías sociológicas, tanto de las tradicionales como de las pragmáticas. Sus dardos polémicos son, con frecuencia, absolutamente mortales, pero nunca desatinados, sabe de lo que habla.

Lewis Coser⁵¹

Para Joas⁵² el elemento clave de toda teoría social y filosófica es el concepto de acción social, más específicamente, el de acción creativa (Farfán, 1999:52) . A través de esta categoría pretende llegar a dilucidar los dualismos existentes en teoría de la acción: acción-sistema, o también instrumental normativa, objetiva-

⁵⁰ *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, ed. XXI, 1998, España; pp. 167-198.

⁵¹ Citado por Farfán H. Rafael “Acción, valores y guerra. El programa de Hans Joas para la Teoría social acutal”, en *Teoría social contemporánea. Un debate inconcluso*, Adriana García Andrade (compiladora), UAM-Azcapotzalco, 2003.

⁵² Existen pocos escritores que hablen de la obra sociológica y filosófica de Joas. Incluso hay pocos textos suyos traducidos al español. Los datos siguientes biográficos y de introducción a su teoría los tome principalmente del texto citado en la nota 45. Otros estudios sobre Joas del mismo autor: “Ni acción, ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas”, en *Sociológica*, num. 40, mayo-agosto 1999, UAM-Azcapotzalco; Kozlarek, Oliver. “Acción mas allá del racionalismo y el funcionalismo” y “Los limites de la acción creativa y la necesidad de una teoría cultural” ambos aportados en *Crítica, acción y modernidad*, ed Driada, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004; por último, “Introducción”, de Sánchez de la Yncera, Ignacio al libro *El Pragmatismo ...*, op.cit. De Joas, *Creatividad, acción y valores*, UAM-Iztapalapa- Goethe Institut-Porrúa, México 2002, además del mencionado en la nota44. Hans Joas pertenece a una clase singular de sociólogos que pretende abrirse paso en el mundo académico e intelectual sin adherirse a “mandarines” o a Teorías sociales de “gran envergadura” a fin de hacer valer su propuesta teórica. Joas nace en Munich en 1948, se doctoró en filosofía y ciencias Sociales en la Universidad Libre de Berlín con la obra: *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of this thought* (1980 en Alemania); mas tarde junto con su amigo Axel Honneth publican: *Social Action and Human Nature* (1980 en Alemania); en 1992, *El pragmatismo y la Teoría de la sociedad*; en 1992, *The Creativity of the action*; por ultimo, en 1997, *The Genesis of Valvues*.

subjetiva, o sistémica –intersubjetiva, y por ello proponer su “tercer modelo” el de la acción creativa o inteligencia creativa.⁵³

Joas afirma que en la actualidad se asiste a una “renovación teórica” de la Sociología que la ha llevado incluso, a establecer una “nueva relación con la filosofía. Le asigna la tarea, en esta nueva relación a la filosofía de brindar el fundamento de la Sociología, un fundamento social denominado Pragmatismo; cuyo objeto de estudio es, precisamente la acción creativa. Ello lleva a Joas necesariamente, a “revisar y transformar” el desarrollo de la Sociología tomando como eje la dimensión de la acción social oponiendo a las múltiples interpretaciones de esta su versión”: acción creativa, tomada de Mead y de los sociólogos norteamericanos John Dewey, William James y Charles S. Pierce, lo que identifica Farfán como nivel metateórico⁵⁴. Más específicamente de lo anterior, se deduce la intención de Joas en el ensayo, de ahí también se infiere el que el sociólogo alemán aproveche para realizar un breve repaso de las interpretaciones que realiza Habermas de autores como: Parsons, Mead, Durkheim y otros.

La interpretación que sigue le debe mucho a la realizada por Farfán en el artículo ya citado (Farfán, 1999). Joas aduce que el “casamiento” entre Mundo de la vida y Funcionalismo, conceptos “antagónicos” propios de tradiciones teóricas distintas, pareciera que no es más que una “unión personal” de categorías; no obstante, Joas confiesa que la obra de Habermas ha influido de forma manifiesta en su pensamiento (Farfán, op. cit.:168). Asevera Joas, que si se quiere efectuar un análisis fecundo del volumen “TAC” es necesario tomar en cuenta los conceptos claves de su retórica argumentativa, en consecuencia, instala en un plano al

⁵³ “Acción creativa es, entonces , la capacidad psicológica-social que tiene todo actor para responder de forma innovadora a los problemas o retos que confrontan en una situación determinada y que lo llevan a una revisión de las rutinas y hábitos bajo los que cotidianamente ha actuado ...” op. cit.:56

⁵⁴ “... en un nivel que se puede llamar “metateórico” se encuentran todos los desarrollos de las presuposiciones básicas de la teoría social de Joas y cuyo cometido es revisar y transformar las nociones en las que se ha fundado y desarrollado la historia de la teoría sociológica, desde sus fundadores hasta la actualidad representada por Talcott Parsons (y sus continuadores)” en Farfán H. Rafael “Acción, valores y guerra”, op.cit.:138

status teórico de la acción, en otra, a la cuestión del orden social y, por último, la cuestión de la problemática central en las sociedades contemporáneas. Los dos primeros puntos se ubican en un nivel metateórico, la última temática pertenece a vinculaciones empíricas; una primera advertencia de Joas, que tiene que ver con la relación lógica de las proposiciones (al plano metateórico y empírico): de la validez de una problemática no se sigue necesariamente, la validez de la segunda, y menos es evidente que se derive la tercera, es decir, el “diagnóstico” de una realidad”(op. cit.:167-168), su validez.

Como es sabido en Habermas el dualismo Mundo de la vida y Sistemas ⁵⁵ posee dos horizontes que es imprescindible distinguir: primero, se remite a una cuestión metodológica; entonces, el Mundo de la vida nos vincula con las acciones sociales, con las acciones comunicativas de los actores en la vida cotidiana, es decir, a la esfera de los participantes. Mientras que el “Sistema” nos conecta a las acciones de tipo funcionalista instrumental o técnico perteneciente a los complejos organizacionales como el Estado (Sistema administrativo-político) y con el Mercado (conjunto sistematizado autorregulado de la economía), ambos relacionados con la perspectiva del observador. Enuncia Serrano, que entonces todo fenómeno social puede ser enfocado ya sea desde la plataforma del observador o desde la óptica del participante. La segunda línea, se refiere a las formas o tipos de integración de la sociedad: integración social e integración sistémica; la forma de integración social comprende las relaciones sociales de participantes que se estructuran, condensan de forma comunicativa o consensual y que se vinculan en dirección al sentido o intención de las acciones de los actores; la integración sistémica tiene que ver con acciones cuyos efectos no son controlados por los actores (consecuencias no deseadas), que se regulan por modos de integración que se sitúan por encima de los actores, me refiero a reglas, prescripciones, etc. Habermas, en las primeras, se remite a las acciones

⁵⁵ Sigo, en principio, el sentido de la argumentación en torno a estas categorías al realizado por Serrano, Enrique. “El dualismo “Mundo de la vida”-“Sistema””, en la revista *Signos*, Anuario de Humanidades, año VI, tomo III, 1992, UAM-Iztapalapa

individuales y, en la segunda, a componentes enlazados a colectividades. Es aquí, donde Joas introduce, una crítica valiéndose del concepto de orden social.

Habermas en Teoría de la acción comunicativa comprende las acciones siguientes: instrumental, estratégica y, por otro lado, acción regulada por normas, dramaturgica y comunicativa, a final de cuentas la anterior tipología se reduce a acciones de matiz funcional y comunicativo, traduciéndolas Habermas, a “coordinaciones” de acción; por último les asigna a cada uno un diseño de “orden social”; es decir, a las acciones “coordinadas” funcionalmente el orden social sistémico y, a las acciones “coordinadas” hacia el entendimiento, el orden social “negociado” o “consensuado”. Al grano, Joas critica a Habermas por no agotar la totalidad de acciones sociales en la descripción que hace de ellas en sociedad, o sea, encuentra en Habermas una insuficiente descripción de acciones sociales; y ello, a pesar de que Habermas admite el tipo de componentes de sociedad, aquellos que tienen que ver con relaciones sociales de tipo funcional y, que se materializan e institucionalizan en forma de Sistemas: el referido al Estado y al Mercado.

Si según Joas, Habermas describe una tipología de las acciones sociales insuficiente es, entre otras razones por la concepción que detenta (estrecha) de ellas; en efecto, para Habermas solo hay dos planos, esencialmente: una, de tipo comunicativo, en el cual a los individuos se vislumbran con miras al entendimiento; en el otro, se conciben a los individuos como medios en la búsqueda de un fin: al éxito, a ello corresponde las acciones sistémicas, instrumentales o funcionalistas:

La intuición más importante de Habermas en lo tocante a la teoría de la acción es su comprensión de que la estructura específica de la comunicación humana es irreductible. Enfrentando a toda reducción de la acción humana que mantenga que ésta es meramente técnica, instrumental, teleológica u orientada únicamente al éxito- sean cuales sean

sus contraconceptos, y con independencia de si son precisos o no- Habermas propuso la concepción de que los seres humanos pueden tratar los uno con los otros sin convertirse unos a otros en medios para lograr fines preestablecidos individualmente, sin cerrarse a los requerimientos implícitos o explícitos por parte de su semejante de conocimiento verdadero, de una conducta correcta, de una expresión auténtica de sí mismo ... (Joas, 1998:169 y 170).

Críticos han reparado en el punto donde se identifican las acciones funcionalistas con los Sistemas y, a las acciones comunicativas con el Mundo de la vida, aduciendo que en ambos componentes del orden social no sólo se conforman acciones de ese tipo, es decir, que en los Sistemas coexisten también, acciones de carácter normativo o comunicativo y viceversa. Joas recuerda que la mencionada objeción viene desde la publicación de su trabajo: “ Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” en la obra *Ciencia y Tecnología*; ella no invalida sustancialmente la distinción dual de la sociedad, ya que ella es de corte analítico; además, aduce Joas para reforzar este argumento que , Habermas en el fondo esta distinguiendo entre acciones sociales y no sociales. Para Joas el problema se encuentra en otra parte: en la insuficiente, repito, descripción de acciones sociales. Es decir, Habermas no tomo en cuenta otro tipo de acciones que, si lo hubiera hecho, hubiera problematizado su línea de argumentación. En efecto, Habermas comprende la existencia de acciones de tono instrumental, estratégico, sujeta a normas, dramaturgica y comunicativa; Joas objeta que, no contemplo acciones como: un modelo expresivita del concepto trabajo referido a los primero escritos de Marx, también, al modelo de acción formulado por el pragmatismo⁵⁶; Durkheim, Parson y Ghelen “ ... elaboran una concepción del rito como acción constituyente de normas y como

⁵⁶ “Esta teoría no concibe la acción como la prosecución de fines que el sujeto contemplativo establece a priori y que después alcanza: el mundo no es mero material a disposición de la intencionalidad humana. Al contrario lo que el pragmatismo mantiene es que hallamos nuestros fines en el mundo y que antes de cualquier establecimiento de fines estamos ya insertos en nuestras situaciones por medio de la praxis”, Joas, op. cit.:174.

un contraconcepto frente a la restricción instrumentalista”(op. cit.:172); “... también falta el modelo propiamente expresivista de la autoexpresión en las acciones sin intención estratégica”(op. cit.:173). Habermas, en su tipología de acciones descrita (instrumental, estratégica, normativa, dramaturgica, comunicativa), infiere que las dos primeras se coordinan mediante acciones de rango funcional y, las tres últimas, mediante la coordinación de acciones que tienden hacia el entendimiento. En este punto precisamente, afirma Joas que Habermas incurre en error porque: “... identifica incorrectamente la pregunta por una tipología de la acción con la relativa a una tipología de las distintas clases de coordinación de la acción”(Ibid). Entonces, a juicio de Joas, Habermas no se enfrenta totalmente con la realidad en cuanto no asume plenamente una explicación integral de ellas, y ello le permite, como en un acto de “elusión” a ello (a la tipología de acciones sociales existentes en un orden social, o dicho de otra manera, a una exhaustiva descripción de las acciones sociales), inferir que de su tipología mencionada se corresponde con el tipo de acciones coordinadas hacia el entendimiento. Pero, de ahí también infiere Habermas, que en el orden social no es suficiente el tipo de acciones coordinadas comunicativamente, que existen otro tipo de acciones que se vislumbran con características como: acciones de “consecuencias no deseadas”, acciones que se ejecutan por encima de los actores, o también, acciones que se ejercen funcionalmente con miras al éxito por entes colectivos; a las primeras (acciones) se les asigna un orden social llamado “Mundo de la vida” y a las segundas, el reconocido como “Sistemas”. Joas en este plano cuestiona la concepción de relaciones estructuradas funcionalmente; es decir, al sentido empleado de “acción funcional” por Habermas en la dualidad conceptual. Recuérdese que, para dar lugar en el orden social a las acciones coordinadas funcionalmente, Habermas menciona las “consecuencias indeseadas” encarnadas en Sistemas institucionalizados bajo el nombre de Estado y de Mercado; Joas, recuerda que, sobre la identidad entre “consecuencias no deseadas” y funcionalismo, han llovido reparos:

... la teoría política de John Dewey, quien pensaba que la percepción y el control de los resultados no buscados de la acción de grupo constituían un punto de partida importante⁵⁷. Otros autores (Blau, Boudon, Mayntz) aducen la posibilidad de los resultados no intencionales de la acción como prueba contra el funcionalismo, puesto que no existe ninguna perspectiva desde la que puedan considerarse funcionales todos estos resultados (op. cit.:173).

Otro desmentido, señalado por Joas, a esta forma de considerar el funcionalismo de Habermas tiene su origen en Luhmann y la crítica a la noción de acción social de Weber: “Y esa crítica sostiene que se da una ruptura entre la racionalidad de la acción propia del actor individual orientada a fines y la racionalidad funcional de los sistemas sociales”(op. cit.:190). Por ello, deduce Joas, que en los subsistemas no se le puede adjudicar un tipo de función análogo al ejecutado por individuos, ni aún como acción dominante en los subsistemas (Ibid). Por último, la misma concepción de funcionalidad en los subsistemas es inaceptable para Joas y ello lo es, porque éste no concibe que las funciones puedan ser construidas a priori. Joas en este rubro opone el Pragmatismo como una teoría que afirma, que las acciones no se establecen de antemano, antes al contrario, estas son establecidas de acuerdo a una praxis en “situación” (“acción situada”); afirmación postulada con un tono que pretende ser convincente.

Resumiendo Joas critica el “infeliz casamiento de la Hermenéutica y el Funcionalismo”, enumerando una serie de conceptos (el status de acción social, el orden social y el concepto de funcionalismo) para ir exponiendo la falta de profundidad en el tratamiento de estas categorías. Habermas acomete en “TAC” el objetivo de brindar a su teoría, primero una unión lógica entre las categorías mencionadas y, posteriormente, realizar un diagnóstico de su tiempo. Pero Joas, intenta demostrar que en la etapa primera (lo que se refiere a las acciones sociales), existe una insuficiencia en la descripción de acciones sociales y, por

⁵⁷ John Dewey, *The Public and Its Problems*, New Cork, 1927; citado en op. cit.:181

ende, hace que Habermas confunda tipología de las acciones sociales con coordinación de las mismas; ello le facilita a Habermas asignar un orden social a las acciones coordinadas comunicativamente denominadas el Mundo de la vida (un orden social negociado). Habermas en esta línea “estrecha” de perspectiva, a criterio de Joas, cree que las acciones orientadas comunicativamente son insuficientes para dar cuenta de la realidad en su totalidad; por ende, reconoce las acciones orientadas funcionalmente como aquellas que constituyen el eje vertebral de entes colectivos como el Estado y Mercado pero, y esto resulta interesante, dichos sistemas se vislumbran, según Habermas, como organismos fuera del alcance de las acciones de individuos, es decir, que no se pueden trastocar o ser intervenidos por actores y ello es así, en aras de una visión realista de la sociedad (Farfán, 1999:48). En contra, si Joas demostró el vacío conceptual explicativo de Habermas referente a la temática de acción social de ahí no se sigue la validez de la explicación en la cuestión del “orden social”; antes al contrario, es decir, si Habermas no explica suficientemente la tipología de las acciones sociales, cree Joas, no tiene suficiente fundamento para traducirlos a coordinaciones de acciones: funcional y comunicativa; y menos, para asignar a la sociedad como una teoría válida con base en una dualidad de aristas: Sistema y Mundo de la vida; habida cuenta, incluso, de la crítica de Joas al funcionalismo; esto último le ha acarreado críticas (a Habermas), recuerda Farfán, aquellas que subrayan las “seducciones” que ejerce la teoría de sistemas (Ibid). Una larga cita que, a mi juicio, sintetiza en gran medida la lógica de argumentación de Habermas, según la interpretación de Joas:

Como indicábamos, Habermas identifica, además de modo engañoso la tipología de la acción con la distinción entre tipos de coordinación de la acción. Una serie de autores (Berger, Bader, Honneth) han señalado que en muchas formulaciones fuerza la conexión entre tipos y esferas de acción social, en la medida en que habla de subsistemas de acción racional con arreglo a fines o de acción comunicativa. Esta crítica es justificada, puesto

que tenemos que partir de que toda esfera societal de acción evidencia muchos tipos diferentes de acción. En la Teoría de la acción comunicativa, Habermas parece querer evitar este problema cuando habla de tipo de coordinación de la acción e introducen en este plano la distinción entre la acción orientada al éxito y la orientada al entendimiento. No obstante, puesto que no hay, como lamentábamos arriba, una tipología de la variedad fenoménica de las acciones que se contraponga a la distinción entre las formas de coordinación de la acción y puesto que a cada uno de los ámbitos sociales y esferas de acción solo se le asigna, en cada caso, un principio de coordinación de la acción, se establece otra vez una relación lineal de correspondencia entre los tipos de acción, los tipos de coordinación de la acción y los ámbitos sociales parciales. Una vez que la teoría ha establecido así esta relación, ningún fenómeno puede ya obstaculizar la marcha a las argumentaciones de Habermas que pueden cambiar de plano en plano a voluntad (Joas, op.cit.: 178).

Por último, y sólo mencionado a nivel enunciativo en una lógica de argumentación profunda, Joas duda de la dualidad metodológica del rol del participante y de observador recluyendo ambas, en síntesis, a un sólo espacio: el Mundo de la vida.

d) Andrew Arato y Jean Cohen. “La Sociedad Civil y la Teoría Social”⁵⁸

Son dos estudiosos de la sociedad civil⁵⁹ que, al contrario de Gil Villegas, Giddens y Joas, se inscriben, desde un punto de vista al interior de la línea teórica de Habermas⁶⁰. Ellos creen necesario “reconstruir” el concepto habermasiano de sociedad civil teniendo presente la proliferación de movimientos sociales que postulan el concepto y, en consecuencia, deslindar al mismo de manipulación ideológica; también, juzgan de gran utilidad, la clarificación del concepto que coadyuvaría a precisar las posibilidades y limitantes de profundización de la democracia.

Si bien hoy el término (sociedad civil) se ha vuelto una categoría de uso frecuente, su análisis teórico tendrá que, necesariamente, mostrar su operatividad, su vigencia empírica y normativa y, además, su horizonte “negativo” (defensivo) en la dinámica de revueltas sociales de frente a la “Modernidad”. Ellos afirman, que la obra de Habermas cumple con ambas condiciones aunque habría que realizar algunas “correcciones”. No obstante lo anterior, aseguran los autores lo que constituye una proposición de suma importancia en Habermas no hay una teoría de la sociedad civil (op. cit.:85), por ello aunque no sólo por ello, el objetivo (que debe ser significativo) de “reconstrucción” del concepto; continúan los autores, a pesar de lo anterior, Habermas si ofrece los medios para clarificar y, en consecuencia, conceptualizar el término y ello es así, aducen, porque Habermas comprende como análisis de la sociedad una dualidad de elementos: Sistema y Mundo de la vida, los cuales permiten entre otras ventajas, analizar y detectar la

⁵⁸ El artículo forma parte del libro intitulado: *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*. Olvera, Alberto J. (coord.). El Colegio de México, 1999.

⁵⁹ Ver de Arato en el mismo libro: “Surgimiento, ocaso y reconstrucción del concepto de sociedad civil y lineamientos para la investigación futura”; de ambos autores: “Esfera pública y sociedad civil” en la revista *Metapolítica*, num. 9, 1999; todos estos temas en profundidad en el libro de ambos: *Sociedad civil y Teoría política*, ed. FCE, 2000; por último, el artículo de ambos en el “Festejo” de Habermas en el suplemento “Cultura”: 1ª parte (26 enero 1993), 2ª parte (27 enero), 3ª parte (28 enero), 4ª parte (29 enero), 5ª parte (30 enero), 6ª parte (1 febrero), intitulado “Reconstrucción del concepto sociedad civil. Pluralismo y participación”, todos en el periódico El Nacional, México.

⁶⁰ En tono jocosos, Enrique Dussel en plática informal y breve en 2008, exclama que Cohen y Arato en su obra: “son mas habermasianos que Habermas”.

dinámica de los movimientos sociales, postular una “utopía autolimitante” y, por ende, no fundamentalista; por último, en este listado preliminar visualizar y diferenciar relaciones sociales que se coordinan por acuerdos comunicativos de aquellos que se realizan funcionalmente y, en consecuencia deslindados de acuerdos normativos o intersubjetivos; además de lo anterior, los autores se proponen otra meta: la extensión de las funciones asignadas por Habermas al concepto.

Como es sabido, el proyecto de Modernidad esbozado por Habermas, sostiene que los Sistemas (organizaciones administrativo – político y económico que se autorregulan frente a un “entorno” y que se caracterizan mediante un operar funcional) contenidos en una dimensión evolutiva han devenido componentes diferenciadores intersistémicos y con respecto al “entorno” y, que incluso han desbordado su ámbito de ejercicio invadiendo espacios que se regulan comunicativamente (Mundo de la vida). Con otras palabras, inmersos en una dinámica denominada racionalidad selectiva, en una línea evolutiva de incremento de racionalidad y por ello de aprendizaje, los Sistemas han aumentado su cuota de racionalidad, aún a costa del Mundo de la vida, específicamente, de las esferas práctico morales y estético-expresivas; todo ello significa para Habermas la Modernidad y su devenir. Argumentan Cohen y Arato que ello se muestra mediante el alejamiento de la sociedad del análisis (y resolución) de cuestiones político-sociales y otras cuestiones, por ende, del “exclusivismo” de los expertos en la solución de los mismos. Sabemos también, que los movimientos sociales (que se señalan como movimientos subversivos de la sociedad civil) se interpretan como reacción a esta “intromisión” de Sistemas. Pero, precisamente por ello, Cohen y Arato nos hacen ver que el Mundo de la vida y el término de sociedad civil no constituyen identidades a nivel de significado, o sea, no son lo mismo. Como es de sobra conocido, el Mundo de la vida se compone de elementos como cultura, sociedad y personalidad. Ello se entiende como respectivamente, la “actitud” que comparten y orientan su acontecer como personas y, que logra se

regulen y adscriban a normas reconocidas socialmente, las cuales hacen posible su adscripción a grupos que permiten a su vez que los individuos adquieran capacidades y habilidades y, asimismo, generen identidades sociales e individuales; con ello Habermas se refiere a formas de integración cultural, de integración social y de socialización, a las cuales les corresponden modos de reproducción, esto se da por conducto de instituciones encargadas para tal fin; precisamente, dichas instituciones son identificadas por los autores como lo que “mejor corresponde con nuestro concepto de sociedad civil”. Advierten que la dimensión institucionalizada conocida como sociedad civil le es inmanente a su constitución una sustancia jurídica. En efecto, se encuentran derechos vinculados a la reproducción cultural (de pensamiento, de prensa, de expresión, de comunicación), de integración social (de libertad, de asociación, de reunión)), de socialización (privacia, intimidad e inviolabilidad) (op. cit.: 88). Sobre este punto, el “aseguramiento” de la sociedad civil a nivel jurídico, es el lugar donde Cohen y Arato hacen hincapié frente a las posiciones marxista y a la sustentada por Foucault; la primera concibe el derecho formal como reflejo ideológico de relaciones de propiedad e intercambio capitalista; la segunda, comprende al derecho como producto de la voluntad del Estado en aras de un mayor control y vigilancia del individuo, con ello Foucault se remite a procesos de penetración del poder político a costa de la intimidad e individualidad de los elementos de la sociedad; y si lo anterior, es trasladado al marco teórico de corte habermasiano, es decir en términos de Sistema y Mundo de la vida, encontraremos que Habermas denomina al proceso apuntado “colonización” y a la reacción de la sociedad frente a tal proceso: “aspecto defensivo”, de resistencia de la sociedad civil, sólo que este último asigna al derecho una función mas amplia, de una forma que podemos considerar dual, a saber: primero, el derecho funciona como medio (es de hacer notar, que los autores se remiten en todo momento a la dinámica del Estado benefactor), con ello se refiere el profesor alemán, al proceso de juridificación creciente que impregna al mundo moderno, pero dicho proceso también le pertenece otra dimensión, aquella que se refiere al derecho como

institución, y que entonces comprende, a la ley como producto de las luchas crecientes de modos de vida formados éticamente y comunicativamente. Aquí Foucault, a decir de los autores toma la parte por el todo. Efectivamente, y en oposición a Foucault, la ley bajo el prisma de la institución, tendrá que ver también con logros obtenidos por la sociedad civil con valores, normas, instituciones e identidades que se buscan, logran y perpetúan.

Si bien se entiende que, un proceso de modernización “no selectivo”, implica que tanto el Sistema encuentre el “quid” de su mantenimiento en la funcionalidad y en la separación intersistémica (proceso evolutivo), también lo es, que implica en el Mundo de la vida, la separación y autonomía de sus elementos constituyentes (cultura, sociedad y personalidad), lo cual quiere decir, elementos abiertos a procesos discursivos, críticos, sujetos a reevaluaciones comunicativas; con otras palabras, tradiciones, normas y socializaciones reconocidas intersubjetivamente. En suma, la utopía de racionalidad no selectiva se traduce en la comprensión de sujetos autónomos, libres que alcanzan en el espacio público una voluntad común, voluntad que puede influir en las decisiones político-administrativas.

Justamente, el problema, indica los autores, reside en el diagnóstico de la problemática de las sociedades contemporáneas, la cual ubican, en Habermas, solo en un plano defensivo⁶¹, es decir, en la reacción que despierta en los actores pertenecientes a la integración cultural, social o de personalidad, como respuesta a la invasión (colonización) de los sistemas. Cuando Habermas debía pensar que su análisis podría extenderse hasta alcanzar un plano positivo que incidiría con un tono más sólido sobre la democracia formal:

Esto podría incluir la descentralización, nuevas formas de representación tal como la representación funcional, la democratización de arreglos

⁶¹ Cohen y Arato atribuyen el que Habermas se circunscriba a la “negatividad” (defensiva) de la Modernidad, a la falta de un concepto que le permita acceder a perspectivas mas amplias: al concepto de “asociación voluntaria”.

neocorporativistas y más espacios públicos en arenas políticamente relevantes tales como las corporaciones (op.cit.:99)

Sin esto último, Habermas se perfilaría como un teórico que tematiza los movimientos sociales vinculados sólo a un plano de reacción producto de los imperativos de Sistemas, sin asignarles, a los movimientos sociales o sociedad civil, una función positiva en la racionalización del Mundo de la vida, esto es una actitud ofensiva; ésto se podría llevar a cabo además de lo que mencionaron los autores, en el proyecto de desarrollo de una nueva “hegemonía cultural”, como lo ha aceptado el mismo Habermas en sus escritos inmediatos a la publicación de “TAC” (op. cit.:103), afirman los autores. Y esto es así, creen los autores, porque el proceso de socialización “ en la sociedad moderna permite un campo de acción mas amplio para la formación de tipos de personalidad posconvencional”(op.cit.:97-98). En breve, cuando los autores señalan que Habermas asigna a la sociedad civil una función “negativa”, se refiere a que su misión parece consistir solo en la reconstrucción de los espacios propiedad del Mundo de la vida, cuando se podría atribuir a estos mismos la función de construir espacios. Puntualizado, el estigma de la Modernidad (patologías), se puede seguir del siguiente modo, si la institución del Mundo de la vida, la familia, permite el esparcimiento de la cultura y posibilita ciudadanos autónomos, libres con iniciativa de participación en la vida pública-política, no obstante, todo este desarrollo se puede ver bloqueado si la familia es “colonizada”, entonces, el sujeto (elemento de familia) puede privilegiar actitudes “consumistas” a costa del papel de ciudadano en un rol activo, o de sujeto autónomo dentro de su adquisición a grupos, etc.

Por otra parte, el esquema de “las relaciones de intercambio entre Sistemas y Mundo de la vida desde la perspectiva del Sistema” permite, señalan los autores, identificar espacios que se regulan comunicativamente (a manera de ejemplo, en la esfera privada: la familia), de aquellas que se estabilizan y reproducen solo

funcionalmente, por ejemplo: el caso del trabajador vinculado al organismo económico⁶².

Regresando con los derechos y con el papel “positivo”, consideran los autores que, a final de cuentas los derechos, que identifican como logros alcanzados comunicativamente por sujetos libres y autónomos, representan al igual que la cultura política de la Modernidad: “umbrales de limitación (que) pueden establecerse para bloquear la colonización del mundo de la vida” (op. cit.:106). Además, los primeros poseen también la función de mantener las fronteras entre Sistemas y Mundo de la vida y, sobre todo, posibilitan el surgimiento de nuevos movimientos sociales.

En consecuencia, Cohen y Arato juzgan que si los derechos y la cultura política, en un momento dado, bloquean la colonización del Mundo de la vida y posibilitan el surgimiento de nuevos movimientos sociales, no solo se pueden limitar hasta este punto, sino también, aseguran, existe “... la posibilidad de democratizar las instituciones políticas y económicas”(op. cit.:107), lo cual pretende invalidar las acusaciones realizadas en esa dirección por otros autores⁶³. Si aceptamos el sentido común, aceptaremos que acciones de tipo comunicativo se encuentran también en los subsistemas y viceversa; Cohen y Arato tienen claro que: “Las categorías abstractas de Sistema y Mundo de la vida solo indican donde cae el peso de la coordinación en un mundo institucional dado”(Ibid). Por lo tanto, no parece incongruente la tesis precedente, si no lo pensáramos así se podría llegar al extremo: aquel punto que considera que solo existen acciones comunicativas en el Mundo de la vida y cuestiones de tipo funcional en las organizaciones autorreguladas y, en consecuencia creer que los subsistemas son “entidades intactas” frente a las intenciones democratizadoras de actores sociales. De ahí se

⁶² “... lo que distingue al mundo de la vida y al sistema, no son los tipos de acción que se encuentran allí, sino el modo de coordinación de la acción” en op.cit.:95, lo precedente como resultado de los ataques de Habermas.

⁶³ Cohen y Arato citan como críticos a McCarthy, Frase y Misgeld autores del número especial dedicado a Habermas en *New German Critique*, 1985; citado en op.cit.:107 (nota de pie de pagina).

podría continuar el comprender los subsistemas como altamente sólidos y a los mundos de la vida como altamente vulnerables frente a los primeros: todo lo cual afirma Cohen y Arato es erróneo. En este proyecto de democratizar los subsistemas, los autores mencionan la posibilidad de "...introducir una democracia económica (en el nivel de taller), o de democratizar posteriormente estas instituciones "verticales" (incluyendo los arreglos neocorporatistas)"(op.cit.:108), todo ello, lógicamente, sin violentar la esencia de los subsistemas: su dinámica funcional.

A modo de epílogo, que creo que expresa muy bien el espíritu de Cohen y Arato hacia la obra habermasiana: "Hoy en día, no conocemos una mejor interpretación teórica de la política democrática radical, autolimitante del movimiento polaco Solidaridad y de las dimensiones clave de los nuevos movimientos sociales de occidente" (op. cit.:111)

3.3 En persecución del consenso. Respuestas de Habermas o la “Psique al termidor”

La fundamentación de la Teoría social en Sistemas y Mundo de la vida, es decir, funcionalismo estructural y hermenéutica ha llevado al autor a incursionar en autores que son concebidos, usualmente, como disímbolos por los estudiosos de las ciencias sociales; pensadores de la talla de Weber y de Marx, Parsons y Horkheimer, Adorno y Luhmann, todo ello, con un criterio sistemático, incluso, haciendo gala de una gran disciplina teórica. Lo anterior, viene a colación porque el propio Habermas está consciente de que no siempre ha sido coherente en la exposición de autores, de que no siempre ha sido del todo “afortunado” en la comprensión de la doctrina de un teórico; no obstante, cree que ello no lo ha llevado a traicionar el “espíritu” de las ideas de un pensador.

En lo que sigue, me voy a valer de una narrativa poco usual que consiste en tratar de responder a las críticas realizadas por sus detractores a su obra magna: Teoría de la acción comunicativa, basándome no en respuestas explícitas del autor, sino muchas veces en ideas enunciadas en otro contexto pero, creo que postuladas sistemáticamente pueden dar cuenta de las objeciones de sus críticos. ¿Y porque este método?. Simplemente, porque Habermas no se ha ocupado de responder, siempre, a toda ellas. En ocasiones enunciaré ideas sin argumentar en profundidad, y ello obedece no a un acto deliberativo de “elusión”, sino a que el autor con algo de frecuencia, parte de supuestos como una característica de su estilo de teorizar (cfr. Habermas, 1996:50 y ss).

En efecto, Weber en principio se adscribe a elementos historicistas, aunque después se muestra crítico frente a ello, aliándose a recursos neokantianos (vía Rickert y Windelband); no obstante, nos recuerda Gil Villegas (2005), Weber nunca renunció por completo a elementos historicistas. De ahí que sea válido

ubicar el planteamiento weberiano, también, como relativista: “Así como Habermas también parece ignorar la advertencia “relativista” de Weber cuando insiste, incluso desde la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, en que nada hay “racional” o “irracional” por sí mismo, sino que todo depende del marco evaluativo con el que se juzgue ...” (op.cit. : 20). Si se acepta que, Habermas no fue del todo “afortunado” en la exposición del pensamiento weberiano, se debe tomar en cuenta también, que Habermas no es un desconocido del pensamiento weberiano; en efecto, Habermas ya en un congreso efectuado en 1964 en Alemania dedicado a Weber, realizaba “una lectura política e ideológica muy crítica de Weber...” (Aguilar, 1984:53).

En suma, si Habermas “unilateraliza”, a juicio de Gil Villegas, la noción de racionalidad weberiana es, posiblemente, por su adscripción a la tradición del así llamado “marxismo occidental”, que comprende a Lukács, Korsch, pasando por Adorno, Horkheimer, Marcuse, entre otros; para muchos de esta tradición la racionalidad de corte weberiano constituía, a su pesar, en la forma dominante en sociedades modernas vía principalmente el Estado y el Mercado. Lo anterior, debe servir, también de marco teórico desde el cual aborda el pensador alemán el horizonte de la época y de la Modernidad.

Por ende, si Habermas se ubica dentro de esta tradición, entonces se comprenderá que la racionalidad instrumental la vislumbra como un iceberg, un obstáculo a la emancipación, en cuanto ésta suscita dominación; una racionalidad cosificante que visualiza los actores como “cosas” y no como personas. Por lo cual, busca una salida, una alternativa a dicha racionalidad, ello sería mediante la postulación de una racionalidad comunicativa. Pero también, justo es recordarlo, que Weber no veía como “mejor” el tipo de racionalidad instrumental, de ahí su rechazo expresado en metáforas como “la jaula de hierro”, “la oscura noche polar”. Lo que está en juego aquí es la dualidad ciencia-política, juicio de hecho-juicios de valor. Por ende, Weber postula la racionalidad formal (instrumental) como

preponderante desde una postura sociológica, aunque, políticamente juzgue el fenómeno con una actitud de rechazo. El objetivo de Habermas es otro, teóricamente hablando: no pretende sólo explicar (comprender) las acciones sociales, sino aun más, valorarlas, incidir en ellas con fines prácticos: buscar la autonomía del individuo.

Habermas, entonces, no se contenta con explicar la época sino, si tiene presente el diagnóstico weberiano referido “al politeísmo de valores”, reclame salir de la “aporía” weberiana otorgando existencia también a otro tipo de racionalidad; justamente, a uno de tipo comunicativo. Entonces no confina las cuestiones concernientes a la razón práctica (moral-política) al espacio de la irracionalidad, del decisionismo, de lo no científico; aunque para ello se tenga que valer de otro formato para teorizar lo social, el vínculo estrecho entre ciencia (Sociología) y Filosofía.

El autor se ve precisado a teorizar sobre acciones sociales encaminadas al entendimiento identificadas en la vida cotidiana, denominadas: Pragmática universal, comprendida ésta como ciencia reconstructiva de una parte de la realidad, aquella que tiene que ver, justamente, con actos de habla.

Si Weber comprende la Modernidad como el “triunfo” de la racionalidad medios-fines, Habermas repara en la existencia, también, de otro tipo de racionalidad. Cuestiones morales-políticas que el primero había recludo al plano no científico pueden, según el segundo, ser susceptibles de validez, de racionalidad mediante justificación de pretensiones de validez. Con todo, no basta, con una explicación del funcionamiento de nuestros ordenes sociales, sino que Habermas intenta ir más allá, precisamente aquel plano normativo que proyecta hacia la emancipación humana (vía marxista).

Ello debe suceder mediante acciones sociales reflexivas, comunicativas (un mundo vital ilustrado, o mejor aún, una sociedad civil reflexiva); pero, justificadamente, el autor alemán para dar “status” de posible operatividad, de vigencia a dichas acciones sociales, debe valerse de “indicadores empíricos”, tales como la existencia de instituciones sociales de estados democráticos: el Derecho o aquellos que encarnan sustancias morales , como por ejemplo, una cultura habituada a la libertad. Es decir, Habermas indica las vías de que lo posible puede ser realizado, puede ser realidad, el motivo obedece a evitar caer en planos idealista-utópicos.

Por todo ello, acusa a Weber de llevar a cabo una interpretación de los procesos de racionalización en sociedades de modo selectivo y, en consecuencia de no percatarse de “otro” tipo de racionalidad llamado por Kant: razón práctica.

Gil Villegas menciona, la “obsesión” de Habermas como hombre ilustrado en pretender fundamentar un arquetipo de racionalidad resolutorio del “politeísmo de valores”. Solo que, aquí se olvida Gil Villegas de la distinción que establece el pensador alemán entre moral y ética. La primera tendría que ver con uno de los centros de la teoría social habermasiana, aquella que compete a la justicia, referida a acuerdos consensuales; lo otro, con contenidos de “vida no fallida”; o sea, la moral indica acciones pertinentes de colectivos, y la ética, a moldes individuales. La distinción resulta decisiva a la hora de abordar “el politeísmo de valores”, la pluralidad de proyectos políticos; Habermas no pretende reducirla a unidad, más bien, sólo aquellas temáticas que competen a todos (moral); por ende, no es su objetivo llevar a unidad todos los desacuerdos y así eliminar el conflicto en su totalidad; más bien, reivindica un criterio para decidir racionalmente los conflictos moral-políticos. A lo anterior, se debe añadir que los procedimientos (del consenso) y su solución en un momento dado (consenso) son comprendidos como temporales; ello es así, porque el autor alemán se mantiene atento a los contextos, y ello a pesar de que los presupuestos de la comunicación posible los

dota de características universales, en realidad estos deben ser vistos como susceptibles de ser modificados (falibles).

En síntesis, la dirección apunta a mantener incólumes los modelos de vida individuales, o sea, un recortado “politeísmo de valores”:

La ética discursiva se muestra así profundamente recelosa ante la posibilidad de lograr en el mundo moderno una noción de bien con la que todo individuo pueda y deba concordar. Entiende que el bien es, en gran medida, una cuestión subjetiva y privada que no debe formar parte de una moral normativa de alcance intersubjetivo. En otras palabras, al tener en cuenta el horizonte plural de modelos de vida y ante el ancho campo de los diversos e irreductibles códigos de conducta personal que de hecho se postulan en las sociedades modernas (*el politeísmo de valores* como diría Max Weber), la ética racional ha de realizar la operación abstractiva de relegar las cuestiones evaluativas referidas a la *vida buena* (que atañen de manera constitutiva a lo más íntimo de la personalidad de cada individuo) y limitarse a las cuestiones normativas relativas a lo *justo* o a lo *equitativo*, esto es, a la *estructura básica* del orden social (Velazco, 2003:59).

Por su parte, Giddens pone en entredicho la noción de “verdad”, dictaminando que si entre los individuos se logra acuerdo, ¿qué es lo que cuenta como “evidencia”?; aún resolviendo lo anterior, aún logrando establecer consensos, en los cuales, evidentemente, se da por sentado que los actores sociales coinciden, no por eso se debe dar por hecho que todos estén en lo correcto, Giddens apela a la historia para ejemplificar esto último. Sobre lo primero, hipotéticamente, en una acción cotidiana un emisor emite una proposición, la cual lleva implícita una “pretensión de validez”, el interlocutor puede dudar que este siendo veraz, válido o auténtico y, en consecuencia, exigir explicaciones, a las cuales el primero, si desea ser comprendido, debe proporcionar razones, argumentos, nos encontramos en la

esfera del discurso. Lógicamente, el entendimiento se da sobre un trasfondo de creencias, certezas, evidencias sociales y culturales que forman el mundo vital. Pero, sobre todo resulta necesario aclarar que Habermas cuando aborda el término “verdad”, no hace referencia a objetos insertos en el mundo empírico, en sentido estricto, sino más bien, a los enunciados mismos:

Lo que el oponente pone en cuestión es la pretensión que el proponente entabla a favor de su enunciado; a saber: que se cumplan las condiciones de la validez de “p”. Esta pretensión de verdad que el proponente hace valer a favor de “p” no es idéntica, ciertamente, a la verdad o validez de “p”: “p” es verdadero si se cumplen las condiciones de verdad de “p”. Pero hacer valer tal pretensión significa ofrecer como defensa en un juego argumentativo frente a oponentes la afirmación de que se cumplen las condiciones de verdad de “p”. Ciertamente que lo uno no puede equipararse con lo otro. Pero el <<quid>> de la teoría discursiva de la verdad consiste en que trata de fundamentar por que la pregunta acerca de que significa que se cumplen las condiciones de verdad de “p”, solo puede **responderse** con la explicación de que significa desempeñar o fundamentar con argumentos la pretensión de que se cumplen las condición de verdad de “p”. *Con ello queda sensiblemente relativizada la diferencia aparentemente clara* entre la explicación del *significado* de <<verdadero>> y la cuestión de los *criterios* con que decidir sobre la verdad de un enunciado (Habermas, 1993-B: 464)

Con otro enfoque⁶⁴, si asumimos el punto de vista tradicional en el que la función del lenguaje realizada entre emisor y receptor en relación con hechos, para que fuera verdad bastaba con que el receptor se abocara a la constatación de hechos (función descriptiva: sujeto-objeto), ello iba en detrimento del componente de la intersubjetividad; pero, la problemática surge sobre todo, cuando lo que se

⁶⁴ Sigo la argumentación de Enrique Serrano en “Jürgen Habermas y la Teoría Crítica”, pp 138- 139

enuncia son términos normativos como bueno, malo, justo e injusto, etc. Algunos creen con seguridad que, dichas cuestiones se pueden resolver recluyéndolas a espacios subjetivos y, en consecuencia, irracionales, particulares-arbitrarios. El propósito de Habermas es revitalizar la intersubjetividad, de esta manera, se pueden racionalizar los asuntos morales. La necesidad de dotar de validez a los enunciados prácticos, y así evitar caer en el “emotivismo”, en la irracionalidad, por lo menos, hace que Habermas lleve a cabo este razonamiento.

En resumen, poner el acento de validez en los enunciados más que en los hechos mismos, concierne al acuse de Giddens. Habermas reafirma: (...) voy a defender la tesis de que la verdad pertenece categorialmente al mundo de los “pensamientos” (...) y no al de las percepciones” (Habermas, 1993:133; citado en Gurza, 1999: 157). Todo ello frente a las objeciones de que fue objeto desde su formulación inicial en 1972 (“Teoría de la verdad”), su concepto de “verdad”. En consecuencia, el autor alemán se ve precisado a distinguir entre “criterios empíricos de verdad” con respecto a “la idea de desempeño de pretensiones de verdad” en términos de su teoría del discurso.

Volviendo con Gil Villegas y su crítica a la postura de Habermas de postular una forma de racionalidad “única”, abarcante de la Modernidad. Habermas no reivindica como única la racionalidad comunicativa en los ordenes sociales modernos, habida cuenta de que se ve compelido a mantener inalterados los componentes sistémicos (políticos-administrativo y mercantil), y con ello otra forma de racionalidad. Aunque por otro lado, Habermas le asigna un lugar central en la comprensión de lo social a la racionalidad comunicativa, por lo menos en dos puntos: uno, como criterio normativo desde el cual poder juzgar los fenómenos concernientes a la justicia; y segundo, al fenómeno de la legitimación de los sistemas político-administrativos; algo de esto se ha hablado ya anteriormente; aquí vale la interpretación de Farfán al respecto:

Las instituciones que de ahí surgen adquieren una validez normativa frente a los sujetos en los cuales basan su autoridad. Esta validez normativa ciertamente que no es causada o producida por los actos de habla de los sujetos en los que se examina la verdad de las normas y valores. En consecuencia, aquí es preciso establecer la siguiente distinción: por un lado se encuentra la **vigencia factica** de una norma y que se expresa en oraciones como la siguiente: “se debe obedecer la ley”, y por otro lado, se encuentra la validez racional de la norma que se refiere a las razones por las que se acata u obedece una ley o un mandato (Farfán, 1995:36).

Por otra parte, Giddens muestra su asombro ante el “optimismo” de Habermas con respecto al cambio social, no ve en que basa su “optimismo” (cfr. Giddens, 1988:191). Si se acepta como válido el identificar a la acción comunicativa como criterio normativo para señalar la dimensión de lo patológico de lo que no es, es decir, como horizonte crítico; ello encuentra su fundamentación teórica, también, y de ahí se entiende el “optimismo” de Habermas, en una teoría de la evolución al modo de Piaget y Kolberg, traducidos como niveles evolutivos de aprendizaje, de estructuras cognitivas de tipo instrumental pero, también comprende, estructuras de raigambre moral-político; en este sentido, se comprende la racionalidad comunicativa, su manifestación, como la asunción de la crítica misma, correspondiendo a formas de vida posconvencional (de madurez en la fundamentación de juicios morales). Habermas opta por este camino en aras de desligarse de juicios que se vean obligados a nutrirse de filosofías de la historia al modo de la “Dialéctica de la Ilustración”.

De esta manera, Habermas fundamenta el logro moral-político que representan las instituciones sociales de Estados democráticos, incluso, los movimientos sociales. Pero también, este proceso si leído correctamente, apunta a señalar el orden social no exento de conflicto, sino más bien, como “necesitado de mejoramiento”, es decir, el desarrollo moral-político se encuentra “necesitado” de una mayor

realización. La perspectiva que nos irradió, que nos legó la Ilustración, a juicio de Habermas, prometió desarrollo en ambos planos; aunque Weber se encargó realistamente de proyectar un diagnóstico de la Modernidad en la cual se constataba el progreso solo en la esfera científica-instrumental. En consecuencia, Habermas se propone impulsar la realización del plano moral.

Dos puntos quiero enfatizar sobre lo anterior: primero, el modo como Habermas concibe la Ilustración, de manera puntual, una actitud crítica, de la cual hoy nos seguimos alimentamos: “La crítica de la modernidad vive de los propios criterios que la modernidad puso a punto”(Habermas, 1996:155); segundo, y en consecuencia, que esta actitud reflexiva tiene que ver con los procesos selectivos que realizamos sobre las tradiciones, sobre las normas, que nos dan sentido a nuestras vidas:

Desde principios del siglo XIX la actitud hacia lo históricamente transmitido se quiebra y torna reflexiva. Penetra cada vez más en la conciencia de la población el que las tradiciones, aun las más sagradas, no son nada caído del cielo, sino que aguardan a ser sometidas a examen, a ser objeto de apropiación y a ser perseguidas *selectivamente*. Y otro tanto cabe decir del trato hipotético con las instituciones vigentes. Aumenta la conciencia de autonomía político-moral; de que somos nosotros mismos los que hemos de decidir, a la luz de principios controvertibles, las normas que han de regular nuestra convivencia (Habermas, 1996:126).

Con todo, la lógica evolutiva dota a la teoría social habermasiana de un amplio poder explicativo sobre nuestros órdenes sociales, a la par de la “necesidad” de un mayor desarrollo en el plano de las normas y de los valores; esto último, la “necesidad” podría ejemplificarse con la presencia de movimientos sociales. A nivel especulativo, la teoría de Levi-Strauss, señalada por Giddens, se podría dudar que posea el potencial explicativo resultante de la lógica evolutiva en

relación al grado (o desarrollo) de racionalización de sociedades; por más que pueda ejercer como norma crítica en oposición al concepto de racionalidad comunicativa. Por ejemplo, no creo que permita dilucidar por qué hoy las sociedades poseen un mayor poder de respuesta moral-política, como asegura Habermas⁶⁵; resulta conveniente aclarar que para éste la lógica evolutiva de Piaget y Kolberg, constituye una herramienta heurística.

Agnes Heller discute (ver Habermas, 1993:400 y ss) con Habermas “el momento de decisión” que lleva a este último a optar por la racionalidad comunicativa en menoscabo de otro tipo de racionalidad; en breve, ¿por qué decidirse por la racionalidad de corte comunicativo, y no elegir otra forma de racionalidad, por ejemplo, la racionalidad orientada al éxito, o también, porque no abandonarse, simplemente, a las inclinaciones, sentimientos y costumbres de uno? (op. cit.: 410). Tomar en serio esta perspectiva, es situarse en un espacio “existencial”, asegura el pensador neomarxista, contra ello prefiere ubicarse en un plano convencional. Lo anterior, me da pie para formular una respuesta al punto enarbolado por Giddens, esto es, al punto en el cual éste cuestiona el porque comprender una línea significativa que va de concebir el lenguaje vinculado (originariamente) al entendimiento; cuando Wittgenstein, continua Giddens, nos había aseverado que el lenguaje posee como función todas aquellas cosas que pueden hacerse con y por medio del lenguaje, por ejemplo, una postura de identificación o de solidaridad. La problemática, en el caso de Heller, es que se refiere a componentes individuales, por lo cual resulta razonable adjudicarlo a ámbitos de índole existencial; no obstante, Giddens se refiere a la esfera de lo

⁶⁵ Lo que sigue se enmarca, también, en el distanciamiento por parte de Habermas de la Teoría Crítica de la primera generación, en relación a lo que él gusta llamar “déficits” de sus antecesores: “El tercer déficit-la teoría democrática- tiene que ver con cuestiones de lógica evolutiva. Soy de la opinión de que puede demostrarse que los rasgos formales del sistema jurídico y constitucional burgués y el conjunto de sus instituciones políticas, muestran una concepción del pensamiento y de la interpretación practico-moral muy superiores en comparación con las categorías morales implícitas en las instituciones jurídicas y políticas de las sociedades tradicionales.

Knödler- Bunte: ¿Superiores en que?

Habermas: ... Superiores en su capacidad para responder a cuestiones practico-morales...”, en “Dialéctica de la racionalización”, en *Ensayos políticos*, 1998:145-146.

social, y ello se puede pensar así cuando menciona el lenguaje orientado a la solidaridad.

Con Wittgenstein se puede aceptar la función del lenguaje enunciada por Giddens pero, al igual se puede dar como válida la función que le asigna Habermas: orientada al entendimiento, aunque claro, es la delimitación habermasiana la que puede ser un tanto arbitraria en este contexto; Habermas enuncia:

... la acción comunicativa ha de “entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las condiciones universales y necesarias de la experiencia posible”, sino en el sentido gramatical de un sistema de lenguaje y un mundo de la vida en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, “ para nosotros es insuperable” (*Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, 2002:18-19; citado en Velazco, 2003:43).

Dos cuestiones para tratar que la delimitación habermasiana (... orientada al entendimiento, originariamente), pueda ser válida: primero, invocar la interpretación realizada por Serrano acerca de la pertinencia de la intersubjetividad, sobre todo, en la dilucidación de términos morales (bueno, malo ...). Segundo, es justamente el componente intersubjetivo el mecanismo racional que produce y reproduce elementos como las tradiciones, la cultura y la personalidad; en consecuencia, sería razonable demandar la participación de la acción comunicativa dentro de este espectro temático, y ello iría, lógicamente en detrimento de otras funciones del lenguaje.

Con respecto a Joas, éste critica a Habermas básicamente en dos lugares: no realizar, una descripción integral de los tipos de acción social, sino limitarse a un listado de ellas acotado (¿selectivo?), por ende, ello le permite presentar a continuación, las acciones sociales como coordinación de acciones, a saber: funcionalista y comunicativa. La primera, como es sabido, se corresponde con

organismos autorregulados por medio del poder y el dinero; los segundos, al mundo cotidiano. Segundo, duda Joas que, ambos tipos de racionalidad puedan dar lugar al orden social, teniendo presente que ambos pertenecen o dan lugar a “ordenes sociales distintos”: uno de orden funcional, el otro de tipo comunicativo. En conclusión, la construcción conceptual de teoría social de Habermas formada por la dualidad de Sistemas y mundo vital, le parece endeble.

Aún si se accediera a la propuesta de Joas en el primer punto, aquella parte que tiene que ver con la “insuficiente revisión” en los tipos de acción social (Joas además, echa de menos, principalmente, la acción creativa de su paternidad), ello no inválida la proposición de Habermas. En efecto, el objetivo de este último, no es realizar una revisión exhaustiva de los tipos de acción social, sino más bien analizar estos bajo la forma de “secuencias regulares de acciones sociales”, o sea, las acciones vistas desde la perspectiva de “coordinaciones”. En lo que sigue, debido a la profundidad de argumentación de Joas, me limitaré a enunciar algunas ideas, que más que argumentar, pretenden sugerir o intentar un camino de posible respuesta.

Hipotéticamente, el punto de partida según Habermas, podría ser la actitud de un emisor que tiene frente a un interlocutor, en esencia: la dominación o el entendimiento, lo cual implica lógicamente, tener en cuenta fundamentalmente dos posiciones. Otro escenario, en el cual Habermas mantiene estas dos perspectivas aunque, un tanto implícitas: el contexto social-histórico y político después del fascismo, de Auschwitz; de ello surge la percepción de que “todo podía ser mejor”, la intuición de que se podía acordar en lugar de dominar-calcular; en suma, la aseveración sociológica y filosófica de Habermas siguiente constituye un indicador importante: Alemania era uno de los países mas democráticos tomando como evidencia empírica el nivel alcanzado hasta este momento por las instituciones sociales del Estado de derecho en los 60s; ello era, después de todo conquistas

morales-políticas que potencialmente podían servir de marco hacia la emancipación humana.

Siguiendo con el hilo de la argumentación, la premisa histórica, bosquejada más tarde, producto de la experiencia histórica de los Estados del “socialismo existente”, le trajo consigo el juicio de respeto al no trastocamiento de los Sistemas y de su funcionamiento, so pena de alteraciones del orden social. Del lado del Mundo de la vida, si se acepta como pausable que éste es susceptible en su accionar de operar vía el entendimiento, que las tradiciones, los procesos de socialización y la capacidad de actuar de un individuo pueden ser objeto de desarrollo reflexivo; con otras palabras, que se pueden concebir los procesos sociales pertenecientes al mundo vital como selectivos con respecto a las tradiciones, como un tanto disidentes en el cumplimiento de su rol, o también, con la capacidad de actuar ya no de acuerdo a un guión que invariablemente se nos hereda.

En suma, en la primera argumentación (la relativa a Alemania) se nos deja ver la importancia (a pesar de todo) del desarrollo relativo de las instituciones sociales del Estado de derecho; en la segunda de las argumentaciones, el valor de mantener los Sistemas (lo relativo a los “socialismos existentes”). Todo ello pretende fundamentar el porque Habermas comprende su teoría social como estructurada por dos componentes necesarios, por una dinámica funcionalista y la otra, de orden comunicativo. Ello debe ser visto como un orden social en tensión; por un lado el poder y el dinero, por otro, la solidaridad; más bien, como un orden social jaloneado por la pareja conceptual: Sistemas y Mundo de la vida con carácter empírico-normativo, característico del proyecto habermasiano.

Incluso en el “Prefacio” de 1990 a la edición alemana al libro *Historia y crítica de la opinión pública*, nos indica que su perspectiva, sobre todo a raíz de “TAC”, se encuentra ya en concebir a las sociedades modernas como constituidas por

elementos complejos y diferenciados cuyos medios de control se vinculan al dinero, el poder y la solidaridad. Una de las lecciones que extrae de ello, es el de dar por muerta la denominada “Utopía del trabajo”, esto es, la relación capital-trabajo esencial para el viejo Marx; concretamente, la supresión de los hoy denominados por Habermas, Sistemas; en consecuencia, ella ya no nos brinda la llave de autocomprensión de sociedades del capitalismo tardío, sino que ésta se ha desplazado a la tantas veces enunciada “colonización del mundo vital”.

Por ende, la democracia debe ser vista ya dentro de este contexto, se debe remitir, en adelante, a una “división de poderes” (Sistema y mundo vital), a mantener sus límites de funcionamiento de cada uno, y de ello se debe encargarse, principalmente, una sociedad civil en términos no manipulativos y sí reflexivos, críticos. Por ende, accedemos al papel fundamental que posee este concepto en la teoría social habermasiana y, a su correlato, la democracia; sobre todo esto desarrollaré lo más ampliamente posible en el siguiente apartado: Conclusiones provisionales de Teoría de la acción comunicativa. Antes habla Habermas:

Desde entonces he considerado a la economía y al aparato estatal como dominios de acción integrados sistémicamente, los cuales ya no podrán reorganizarse democráticamente desde adentro, es decir, readaptarse aun modo político de integración sin que pusieran en peligro su propia lógica sistémica y, por lo tanto, su funcionalidad. La bancarrota del socialismo estatal lo ha conformado. La sacudida de una democratización radical ahora se caracteriza más bien por un desplazamiento de las fuerzas en el interior de una “división de poderes” que ha de ser sostenido por principio. Con esto debe producirse un nuevo equilibrio, no entre poderes estatales sino entre diversas reservas de la integración social. El objetivo ya no es sencillamente la “superación” de un sistema económico capitalista independizado y de un sistema de dominación burocrático independizado, sino la contención democrática de los *abusos* colonizadores de los

imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida. (Habermas, 2004:24).

Un último punto con respecto a las objeciones de Joas, acerca del “status” del rol del participante y el del observador; sobre ello, también, algunas ideas. Habermas afirma que ello se debe representar mediante una dualidad, esto es a los elementos sistémicos le es propio el perfil del observador; por el contrario, al mundo vital el papel del participante. El reparo de Joas consiste en que un sujeto no puede adoptar los dos roles a la vez. Siguiendo a Habermas, si situamos a un participante en el espacio cotidiano y se le asigna su función usual aquella que tiene que ver con el desempeño de su rol en el mundo simbólico como reproductor de esta esfera y, si en un segundo momento, nos desplazamos al rol del observador, esto podría ser posible si visualizamos estas vivencias como estados de cosas, es decir, si objetivamos estas vivencias. Esto último, implica, que debe tener la presunción de un desempeño de las pretensiones de validez sobre los juicios emitidos en las proposiciones de verdad. Obviamente, asegura el pensador alemán: “No podemos adoptar al mismo tiempo la actitud de la segunda persona de un destinatario de las normas y la actitud de tercera persona de un observador sociológico.” (Habermas, 1996:184).

Habermas, así pues, está convencido de que es factible desempeñar el rol de participante y el del observador por una misma persona: “Visto desde la perspectiva de los participantes, la comunicación sirve entonces al establecimientos de relaciones interpersonales; y desde la perspectiva del científico social, representa el medio a través del cual se reproduce el mundo de la vida compartido por los participantes en la comunicación (Habermas, 1993:418).

Si Habermas ha desplazado el “quid” desde el que se analiza lo social cuando se tiene el objetivo de su “mejoramiento”, cree que se debe a que ya nos es de suma importancia la mudanza de clases mediante la transformación de relaciones de

producción, ello posee una de sus explicaciones en que ya no modifica sustancialmente la situación, ya que a los Sistemas les es intrínseca una lógica de funcionamiento al cual no pueden renunciar. En su lugar, el punto nodal se ha trasladado hacia el equilibrio relativo a la “división de poderes”, o sea, a evitar el “abuso” que conlleva el “desequilibrio de poderes”.

Pero también, tiene presente Habermas que la relación entre ambos poderes es un tanto asimétrica. Ello es así por lo siguiente: el sistema político-administrativo ancla en el mundo cotidiano vía lo jurídico pero, también conlleva en su lógica de funcionamiento una demanda propia de las sociedades modernas: la legitimación proveniente del Mundo de la vida. Fenómeno un tanto diferente ocurre, afirma Habermas, cuando nos referimos al medio dinero; éste entabla relación con el mundo vital (con su entorno) mediante el dinero, por ejemplo, a nivel de consumidor; aunque también, mantiene relación con su entorno vinculado por lo jurídico; no obstante, a diferencia del medio poder, no necesita de flujos de legitimación.

Cohen y Arato señalan que, Habermas se manifiesta “unilateral” en relación a los “poderes”. Probablemente tenga su explicación en el modo como divisa (Habermas) la Modernidad: los componentes sistémicos han sido mas activos, mientras que, los “elementos vitales” han tenido un papel un tanto pasivo. Sobre ello algunos comentarios: ya Habermas enunciaba que el enfoque inicial de su teoría proviene del fenómeno de la “cosificación” estigmatizado por Lukács y continuado por la primera generación de la Teoría Crítica, aquel que tiene que ver con el rechazo a la racionalidad instrumental y la búsqueda de alternativas. Pero de ello no se infiere que el medio simbólico deba remitirse solo a acciones de tipo defensivo; antes bien, el medio cotidiano también puede realizar funciones de tipo ofensivo (activo); sólo que juzga el autor, esto solo es deducible mediante análisis empíricos:

Pero esta mirada a las perturbaciones sistemicamente inducidas de los mundos de la vida comunicativamente racionalizadas estaba dirigida de modo unilateral. No agota ni mucho menos el potencial analítico que la teoría de la acción comunicativa ofrece. La cuestión de que imperativos, provenientes de donde imponen restricciones a que y en que grado, ha de tratarse como una cuestión empírica y no se la puede predecir en el plano analítico a favor de los sistemas. (Habermas, 1996:200).

Si ahora, se toma en cuenta lo normativo en la teoría social habermasiana y se a una con el concepto de la esfera de lo público, permitiría pensar en principio, en mudar de públicos burgueses del siglo XVII y XVIII a movimientos sociales de la actualidad; aun más, el concepto del espacio de lo público, afirma Avritzer (2000), permite un grado de potencialidad de lo público-político, de tal manera, que pueda fungir como delimitación del espacio de lo político⁶⁶, es decir, de que es lo que se debe admitir como contenido de la política. Lo cual significa que, la política ya no solo se ubica en el espacio tradicional perteneciente al Estado, sino también (¿o sobre todo?) en esas temáticas reconocidas por el ente que se agrupan bajo el nombre de la sociedad civil ; todo ello permite pensar, en consecuencia, que el enfoque habermasiano se podría mover de lo defensivo a lo ofensivo. Y ello podría ser así, si existe la posibilidad de generar múltiples espacios de lo público articulados por sujetos inquietos y reflexivos que afectados por la dinámica de funcionamiento de Sistemas buscarían mantener lo propio de su dinámica de funcionamiento (defensivo) pero, que también, buscarían crear reconocimiento a su identidad (ofensivo), como ejemplo, cuestiones ambientalistas.

⁶⁶ Como lo mencioné en el apartado de este trabajo: “¿Por qué la Sociedad civil?”

3.4 A modo de conclusión provisional de Teoría de la Acción Comunicativa

En este apartado, procederé de acuerdo al siguiente orden: primero (I) realizaré un repaso en forma sumaria de los temas abordados en la obra, tratando de resaltar las categorías o problemáticas pertinente al tema. Dos (II), enunciaré los puntos problemáticos señalados por algunos de sus críticos (Giddens, Gil Villegas, Joas, Cohen y Arato) y, de cómo éstos: a) señalan puntos esenciales de constitución de su teoría y, b) indican puntos controvertibles de su arquitectura teórica. Y finalmente (III) recogeré los puntos I y II indicando que se dice del concepto Sociedad Civil en la obra, sus vacíos y sus virtudes, en todo ello trataré de mantener un espíritu crítico.

I La obra “Teoría de la acción comunicativa” (TAC) le brinda al autor la oportunidad de constituir un teoría social a fin de acometer la complejidad de nuestras sociedades. Una teoría social formulada en términos de racionalidad que permita, justamente, explicar lo social en función de procesos de racionalización. Así pues, la categoría de racionalidad le sirve al autor básicamente para dos caminos: vislumbrar los procesos de racionalización efectuados en sociedades y, también, como herramienta metodológica para aprender (comprender) el objeto de estudio: los actos de habla. Pero también, y en consecuencia, poder formular un concepto de racionalidad comunicativa que permita hacer frente a los embates de la racionalidad instrumental. En síntesis, todo ello permita acceder a la concepción de su teoría social en dos niveles: Sistema y Mundo de la vida y, de ahí identificar las patologías como fruto del desequilibrio de ambos elementos (Prefacio).

En el siguiente apartado (Accesos a la problemática de la racionalidad) se hace evidente que entiende el autor por racional. Significa esencialmente, la posibilidad de desempeño de un emisor, cuando su proposición es problematizada, de pretensiones de validez en un juego argumentativo entre emisor y receptor.

Entonces, Habermas entiende actos de habla como acciones sociales que, para que sean racionales, deberán argumentarse mediante el discurso en esferas objetiva, normativa y auténtica. En “La descentración de las imágenes del mundo”, el autor postula un concepto clave en su teoría, el cual había formulado con anterioridad en la obra *Sobre la reconstrucción del materialismo histórico*, la lógica evolutiva apoyándose principalmente, en este caso en Piaget.

Habermas concibe la historia en estadios evolutivos de procesos de aprendizaje que van desde lo mítico pasando por lo mágico-religioso hasta llegar a la Modernidad. Así mismo la descentración es un concepto que permite identificar, y así diferenciar, los componentes del Mundo de la vida (social, cultura y personalidad) y, por ello, identificar los mundos en los que fungen actos de habla que, para que sean válidos, deberán ser argumentados. Este inciso allana el camino para la comprensión de un elemento clave: Mundo de la vida. Pero sobre todo se accede a su definición: suelo aproblemático sobre el que los actores sociales ejecutan acciones que, en cuanto éste (espacio) pasa de aproblemático a problemático, se originan procesos reflexivos de sujetos que seleccionan el suelo (creencias, certezas, tradiciones, etc.) sobre el que en adelante se van a mover.

La teoría de la racionalidad de Max Weber da oportunidad a Habermas para abordar una problemática que por un lado inquietó a sus antecesores, por otro, valoriza como una de las explicaciones que se han dado de la Modernidad aparentemente insuperable, y por último, impulsa la coyuntura para promover una alternativa de racionalidad a la propugnada por Weber, una de tipo comunicativo. Así, si la diagnóstico weberiana acerca de la modernidad se considera hoy como uno de los análisis mas afortunados es porque ofrece la clave para explicar la dinámica de funcionamiento de dos postas de la época: el complejo estatal y el económico, y ello lo es en cuanto concibe a estos complejos constituidos por una racionalidad que inquietaba a sus predecesores: la racionalidad formal (acción social de acuerdo a fines que implica la utilización de medios acordes al fin);

inquietaba porque dicha racionalidad implica, a final de cuentas, dominación. Ello da pie a Habermas para mostrar la insuficiencia de la racionalidad weberiana, y que a juicio del autor, Weber no vio por su raigambre neokantiana: la racionalidad que tiene que ver con cuestiones práctico-morales. Aunque también acusa Habermas a Weber, que por su filiación historicista no capta la importancia, de los complejos estatal y económico en toda su magnitud, justamente como Sistemas.

No sólo posee un concepto estrecho de racionalidad, a juicio de Habermas, Weber, sino también sus antecesores: Adorno, Horkheimer y Marx. La revisión del concepto weberiano de racionalidad le permite al autor argumentar que no sólo hay un tipo de racionalidad en el mundo moderno, sino más bien son dos las formas de racionalidad en funcionamiento: uno, el esquematizado (con algunas variantes) por Weber, empotrado en los complejos sistémicos: el otro, de funcionamiento antitético, encaminado al entendimiento. Éste es precisamente el camino, vía la racionalización comunicativa, dado por su teoría sociológica neomarxista y, el principio de articulación entre teoría y práctica.

Weber no supo vislumbrar esta otra forma de racionalidad, cree el autor, por su filiación neokantiana que lo llevó a realizar la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, por ende, verse imposibilitado de justificar cuestiones normativas. Todo ello permite a Habermas asegurar que en la actualidad la problemática central, es justamente, la intromisión de una racionalidad sobre otra.

Los actos de habla serán comprendidos como acciones sociales y, estos serán racionales cuando defiendan argumentativamente su pretensión de validez. Dicha pretensión será prerrogativa de las esferas (cultura, social y personalidad) pertenecientes al mundo vital; distinta es la comprobación de la racionalidad propiedad de los Sistemas. De ahí se sigue la necesidad de teorizar lo social con base a una dualidad: Sistemas y Mundo de la vida. Justamente, es el momento

que cree adecuado el autor para llevar a cabo un análisis algo exhaustivo de los actos de habla (acción social, teleológica, comunicativa, esencialmente).

Retomando principalmente a Austin, a Searle, Habermas pasa lista por una serie de actos de habla privilegiando los de tipo ilocutivo como modelos de la intersubjetividad propios de la racionalidad comunicativa. Ello le sirve, dicho al margen, para formar una teoría de los actos de habla acorde con su enfoque racional de su teoría de la sociedad. Además, le provee de la herramienta clave para distinguir actos de habla orientados a, básicamente: al entendimiento, de aquellos orientados al éxito. Los primeros, serán propios del Mundo de la vida; los segundos, pertenecerán a los complejos sistémicos.

Pero, las acciones sociales orientadas al entendimiento necesitan ser teorizadas para ser incorporadas, después, a una teoría social; ello puede ser posible si accedemos a una pragmática formal. Entendiéndola como reconstrucción racional de actos de habla, de su uso en cuanto orientadas al entendimiento.

En efecto, esta identificación de actos de habla que, tomando en cuenta la dualidad conceptual (Sistemas y Mundo de la vida) posibilita conjuntamente señalar (con el fin de corregir) las patologías sociales. Que no está de más repetirlo, suceden específicamente por la invasión de una forma de racionalidad sobre otra. Ése y no otro, es ahora el objetivo de su teoría social: mantener ambas formas de racionalidad en sus límites.

En “Sistemas y Mundo de la vida” Habermas se ocupa de mostrar la insuficiencia en la formulación semántica del Mundo de la vida dada por otros autores. Así no es suficiente con el enfoque dado por Durkheim (integración social), o con el de Mead (socialización) o, también con el punto de vista de Schütz (cultural); es necesario, un enfoque más íntegro que haga posible no privilegiar un aspecto sobre otro y que lógicamente, comprenda a todos con el mismo valor. Es

necesario un concepto del mundo vital que autorice acceder de forma positiva al modo como los sujetos se insertan en su totalidad en su mundo cotidiano, a la vez, que faculte articularlo con su dinámica de reproducción.

Una vez definido el concepto de racionalidad en sus dos vertientes, oponiéndose ambas por vincularse a esferas de lo social distintas, tradicionalmente antagónicas teóricamente; queda por dilucidar como es, actualmente, la problemática entre ambas. Ambas categorías se conciben como sujetas a una teoría evolutiva la cual autoriza en principio, plasmar una tipología usual en Sociología, a saber: sociedades primitivas, tradicionales y modernas. Es importante señalar que, en principio, ambos elementos se imbricaban solo que, con el transcurrir del tiempo, se separan (desacoplan). En los Sistemas, justo es puntualizarlo, son estructuras formadas por relaciones sociales en que priva el intercambio con su entorno por medio del poder o del dinero; por el contrario, en el mundo vital las relaciones sociales se caracterizan por ver al “otro” como un fin, o sea, teniendo en la mira el entendimiento.

Es con el desarrollo de la racionalidad en sociedades como las relaciones sociales adquieren la necesidad de intercambio entre sí vía el dinero, así como el poder de mando es transmitido al Estado. También es, con el desarrollo como aparece el Derecho como medio de regulador de las relaciones sociales, lo mismo en las relaciones mercantiles que en las relaciones entre ciudadanos. Solo que esta racionalización de sociedades conlleva la “invasión” del Estado en sociedad (Mundo de la vida) por medio de la jurídico de un modo unilateral y el utilizar a los individuos como sujetos de cálculo (“colonización del Mundo de la vida” por el Estado social).

“De Parsons a Marx, vía Weber”. Si Habermas elige el estudio de la sociedad principalmente bajo el rubro de la racionalidad, es el desarrollo de ésta bajo una evolución lo que da como producto un separación (y con ello, al desequilibrio) de

poderes (Sistemas y mundo vital); antes se había originado determinado por este proceso, el derecho, el poder de mando (Estado) y las relaciones mercantiles. Puntualizo, también sucede la predominancia de una forma de racionalidad (instrumental) sobre otra (comunicativa). La Modernidad es puesta signada por la lupa de la dominación de una racionalidad instrumental pero, también es visualizada como encarnación de ideas morales y jurídicas posconvencionales materializadas en instituciones, aunque en forma imperfecta, inacabadas. Algo de ésto había sido expresado por Weber, solo que a juicio del autor, no reparo en las consecuencias negativas que acarrea el proceso de modernidad, sus patologías acostumbra decir Habermas.

Es también la ocasión para el autor de especificar el tipo de intercambio que se suscita entre Sistemas y Mundo de la vida: trabajo a cambio de dinero, rendimiento organizativo por impuestos, o también, bienes y servicios por demanda de consumidores y, por último, decisiones políticas a cambio de lealtad ciudadana. Es justamente, este par conceptual último, lo que ocasiona disfunciones, desequilibrios entre ambos tipos de poderes.

Si Weber comprende la Modernidad como el empotramiento de la racionalidad formal en los, hoy llamados, Sistemas (Estado y Mercado), también la entiende como el desgajamiento de la unidad que antaño proveía las imágenes del mundo (la religión), ahora escindido en ciencia, moral y arte. Hoy estos bastiones son adjudicados a expertos; por ende, se asiste a una predominancia de la racionalidad instrumental.

Lógicamente, Habermas tiene otra lectura de la Modernidad, no es sólo la existencia de una forma de racionalidad (instrumental) la que causa consecuencias negativas, sino más bien, es la intromisión (invasión) de una racionalidad (instrumental) sobre otra (comunicativa); esta faculta a Habermas mantener la dualidad conceptual como teorización (esquema) de lo social.

En el “Modelo de las relaciones de intercambio entre Sistemas y Mundo de la vida”, Habermas acentúa su esquema dual y, el porque, a contrario, de la problemática marxista tradicional, se encuentra en la necesidad de mantener inalterados los sistemas. El autor realiza un recorrido breve del desarrollo de intromisión del Estado social y su finalidad usual, que le han atribuido estudiosos de las ciencias sociales: aminorar los efectos negativos que produce toda economía mercantil. Como es usual, Habermas le imprime otra orientación: la problemática fundamental de cambio social en sociedades modernas se ha trasladado de la relación capital-trabajo a otro tipo de planos: la calidad de vida.

Habermas se muestra insistente cuando propone la dualidad conceptual, teóricamente antagónica, de Sistema y Mundo de la vida como presupuestos de una explicación satisfactoria de nuestras sociedades complejas y diferenciadas; asimismo, el esquema dual arroja de una forma fehaciente, una explicación de las patologías sociales derivadas no ya, de la relación capital-trabajo, sino de contradicciones de índole comunicativo. Revaloriza el diagnóstico de la Modernidad efectuado por Weber pero, le imprime un tinte crítico cuya fuente emana de la teoría de Marx.

Lo anterior, lo ejemplifica con los casos de “desobediencias civil” que se han suscitado en Alemania: movimiento pacifista, ecologista, de minorías (ancianos, homosexuales, etc.), movimiento feminista, entre otros. En los cuales el “quid” del conflicto se ha desplazado a diseños de calidad de vida, fundamentalmente; aunque también se caracterizan por ser movimientos de resistencia, de reacción frente a la “invasión” de Sistemas.

El apartado (Tareas de una Teoría Crítica de la Sociedad), específicamente, tiene como objetivo un deslinde con respecto a la generación precedente; a la vez que señalar, en la actualidad, cual es la fuente del conflicto en sociedades modernas.

Por último, no podía faltar un cambio de interpretación del autor con respecto a una vieja problemática, que incluso aquejó a sus predecesores: la esfera de lo público. Como es sabido, el concepto denotaba para éstos, un medio de comunicación en el cual privaba un dominio total y, subyacía a él, una operatividad manipulativas funcional a los intereses de los Sistemas; en Habermas, por el contrario, asume un papel importante y con el, los actores inquietos y reflexivos atentos al acontecer social juegan un rol fundamental en ruta de la autonomía humana, en ruta a enlazar sistemáticamente teoría y praxis; lo cual posibilita, también, que el autor mantenga un cierto “optimismo” basado en la acción de hombres “ilustrados”.

Il Francisco Gil Villegas cuestiona la interpretación que Habermas hace de la racionalidad de corte weberiano. Aduce que en Weber subyace una intención relativista en el término que lo lleva a postular como no única, ni la mejor a la racionalidad instrumental. El objetivo de Habermas es, manifiestamente, asegura Gil, postular en Weber un solo tipo de racionalidad, para después mostrarlo como ineficiente y, en seguida, proyectar como alternativa la racionalidad comunicativa.

En realidad, la postura de Weber de postular en el horizonte de la Modernidad la preponderancia de la racionalidad instrumental debe ser entendida como una postura científica. Por ende, no propone Weber, la racionalidad dominante como la “mejor” ni la “única”. Es la intención de la teoría social de Habermas lo que hace que este oponga otra forma de racionalidad que permita no sólo explicar las acciones sociales, sino incluso valorarlas.

Por su parte, Giddens inquiere, ¿qué es lo que debe contar como “evidencia” en un intercambio de argumentación en proposiciones acerca de la verdad? Habermas clarifica que no se denota como “evidencia” el abocarse a lo empírico, o simplemente, la constatación de hechos, sino más bien, son las buenas razones,

argumentos lo que debe contar como evidencia, es decir, los enunciados mismos. Un punto sustancial lo constituye la proposición de Giddens en la teoría social habermasiana, cuando señala que en qué basa Habermas su optimismo; sobre todo cuando hace ver Giddens que el diagnóstico de éste esta fuertemente basado en Weber y poco en Marx.

Habermas confiesa que, esencialmente, se considera como un pensador que se preocupa de reconstruir teorías, más que crear, de armar, conjuntar teorías, más que de original. Acepta el dictamen de la Modernidad de Weber, la posición de Luhmann acerca de la fuerza argumentativa que arroja el aceptar la inalterabilidad de los Sistemas; sólo que a todo ello busca imprimir una tonalidad crítica como buen marxista. Aunque ello, también, tiene que ver con su forma de retomar la Ilustración y, concebir la lógica evolutiva; en ello se debe insertar como vehículo que crítica, como especie de sujeto revolucionario: la sociedad civil; lo cual, dicho sea de paso, no ocupa ni una mención de parte de Giddens.

En su turno, Cohen y Arato inscritos en la teoría social habermasiana reparan en algunos vacíos en la formulación del concepto, por ejemplo, en la actitud unilateral (defensiva) que Habermas le adjudica al concepto. Creen que a pesar de que no hay una teoría de la sociedad civil en Habermas, si hay elementos para clarificar éste; la utilidad, la depuración de dicho cometido piensan que podría ayudar a profundizar la democracia. La argumentación de Cohen y Arato la considero de suma importancia en el estudio del objeto de estudio, por lo cual considero prudente dedicarle un mayor espacio más adelante.

Por último, Joas en una lógica de argumentación profunda cuestiona el “casamiento” del funcionalismo y la hermenéutica como una unión infeliz; el juicio obedece a un cuestionamiento serio de la arquitectura teórica habermasiana y, con ello, indirectamente del lugar y función del concepto de sociedad civil. Habermas, por el contrario, cree factible la unión del funcionalismo y la

hermenéutica, aunque claro, una unión exenta de plena armonía, más bien, caracterizada por la tensión; precisamente, tensión dada, entre otros, por el papel relevante que cumple, a veces puntualmente una sociedad civil que oscila (o debe) generalmente en dirección opuesta al consenso en el trato con los Sistemas.

III No es nada fácil referir el modo como Habermas conceptualiza la sociedad civil en su obra, ello obedece a una serie de cuestiones que, generalmente no se toma en cuenta al momento de abordar este tipo de temáticas: me refiero a su nivel abstracto, característico de su estilo; también, a que su objetivo en dicha obra, no es el analizar puntualmente el concepto de sociedad civil, sino más bien, el de autofundamentar su teoría, o más precisamente, la formulación racional de una gran teoría social. Ello se percibe, al igual que muchos de su tradición, al tratamiento de los problemas que brinda de manera general y, no en específico. Así vemos que, usualmente problemáticas como el desempleo, el racismo, la miseria, por citar algunos, sólo serán tratados de forma general; el concepto de sociedad civil no es la excepción, el concepto adolece de precisión, de una falta de teorización que, en cierta medida tiene sus motivos, de esto me ocuparé en las Conclusiones generales. Antes me es imperioso señalar que Habermas no se refiere, repito puntualmente, al concepto; por ello, la intención de este punto es clarificar el concepto, de reconstrucción; y todo ello, buscando señalar su importancia dentro de la arquitectura teórica habermasiana.

Como es sabido, en *Historia y crítica de la opinión pública*, la sociedad civil es comprendida en relación a la esfera de lo público; así, un público crítico que se da cita puntualmente en la esfera de lo público con la finalidad de hacer valer sus pretensiones de cara al Estado absolutista. La cuestión que parece denotar el autor es una forma autoorganizada de la sociedad teniendo como eje la Sociedad civil (burguesa). En *Teoría de la acción comunicativa* se asiste a cambios teóricos sustanciales en la concepción del concepto. Uno de ellos es el tratamiento

analítico de la realidad con base a la dualidad Sistemas y Mundo de la vida. Ésto implica, cuando menos, que la autoorganización de la sociedad no se remite sólo a la actuación de una sociedad civil, sino sólo de aquellas temáticas pertinentes a sus esferas: cultura, social y personalidad, sólo aquellas cuestiones que deben ser organizadas y dilucidadas comunicativamente. Lo contrario, el regreso a una concepción autoorganizativa de la sociedad, implicaría ir en contra de la idea de la Modernidad que posee el autor: un proceso diferenciador y complejo (cfr. Arato y Cohen, 1999:101 y ss). A nivel de Teoría democrática implicaría que la actuación de lo político, sólo deba ser circunscrita a la participación de una sociedad civil. En consecuencia, que el contenido de lo político deba ser delineado y proyectado sólo por la reflexión de la sociedad civil; antes bien, en el autor subyace la idea de contribuir a una profundización de la democracia, poniendo énfasis en formulas participativas. De ahí se infiere su propuesta de democracia social o radical en oposición a la democracia representativa la cual, en esencia, se remite sólo al voto.

Ahora ya no es su objeto de estudio un público reflexivo y politizado aunado a la potencialidad de una esfera pública, sino de actos de habla que son analizados bajo el perfil de su uso a nivel cotidiano, allanando el camino para la formulación de una pragmática formal y, consecuentemente, lo que debe entenderse por racional.

Justamente de la participación de un público crítico (sociedad civil) se deduce el marcar límites del Mundo de la vida con respecto a Sistemas. Aunque no sólo (me refiero a la función de marcar límites), Habermas también alude a los derechos, a la cultura de la población habituada a la libertad. Si la modernización (que implica procesos de racionalización) del Mundo de la vida en sus esferas conlleva selección acordada comunicativamente con la tradición, la pertenencia a grupos y, con respecto a la capacidad de actuación de un sujeto, también implica asunción de conciencia posconvencional al modo de una lógica evolutiva; lo anterior,

también recibe otro nombre, la reproducción del mundo vital. Concuerdo con Arato y Cohen (op, cit.:87) cuando identifican a las instituciones de reproducción del mundo de la vida con el concepto de sociedad civil. Sólo que se debe añadir que, no sólo señala el concepto a públicos reflexivos en sus esferas pertenecientes al mundo vital, sino también, a que se manifiesten políticamente, esto es, de frente a un Estado.

Si los actos de habla son homologados como acciones sociales, los cuales para que sean racionales deben argumentar su validez; entonces, resulta posible pensar en actores sociales reflexivos que en un contexto de modernización, de nivel de conciencia posconvencional se agrupan en un ente denominado sociedad civil con la finalidad de evitar que trastoken su dinámica de funcionamiento por parte de Sistemas. Pero ello, trae consecuencias que deseo comentar. Uno, la racionalidad que en forma inmanente posee la sociedad civil (que se encuentra dentro del Mundo de la vida) es de índole comunicativa, contraria a la dinámica de funcionalidad de Sistemas; lo cual explica porque el autor se esmero en dejar en claro lo que son los actos de habla, acciones sociales, su racionalidad y su vínculo con el Mundo de la vida.

Dos, lo anterior sugiere (y de ahí la pertinencia de la crítica de Arato y Cohen) que el autor comprende la actitud de la sociedad civil como defensiva. Será en escritos posteriores donde el autor corrija el concepto en función de lo señalado por Cohen y Arato.

En suma, la sociedad civil posee un perfil además de componente a nivel de coordinación de acciones, de reproductor del Mundo de la vida, de elemento clave para señalar límites entre Mundo de la vida y Sistemas, también, le pertenece un carácter comunicativo inmanente y autolimitante con relación a los otros elementos de la realidad: Sistemas. Esto implica, cuando menos, que la acción de una sociedad civil que transmite información crítica en un espacio de lo público, no

pretende diluir la dinámica propia de los Sistemas, así como también, no pretende su reforma o su supresión. Todo ello hace que Habermas mantenga su distancia respecto de posiciones fundamentalistas o meramente, antiestatales. Lo cual implicaría pensar que el Estado es sinónimo de “malo”, burocrático y, por el contrario, la sociedad civil sería comprendida como elemento positivo.

Pero también implica comprender que las acciones sociales (producto de sujetos humanos) son susceptibles de enmarcarse bajo el rubro de normativos, es decir, de acciones posibles de ser realizadas, entonces, concebidas como proyecto; Habermas las encamina, fundamentalmente, orientadas al entendimiento sujetas al funcionamiento del Mundo de la vida. En cambio, los Sistemas mantienen una dinámica caracterizada por su función (razón funcionalista), excluyendo lógicamente la teoría de la acción. Esto es causa de por qué Habermas atribuye la participación, lo normativo, el aspecto crítico al Mundo de la vida, a su sujeto: la sociedad civil; y clarifica, a mi juicio, el porque Habermas mantiene inalterados (en su existencia, incluso) los Sistemas.

Puntualizando, el análisis sociológico y filosófico habermasiano identifica racionalidades distintas para entes distintos y necesarios, lo cual dicho sea de paso, deja atrás el “slogan” marxista de la supresión de Sistemas. Por un lado, Sistemas concebidos, por sí solos, como escenario de dominación; por otro, el Mundo de la vida (como sujeto actuante, la sociedad civil), sinónimo de participación, de búsqueda de autonomía, o sea, el elemento marxista.

Si la actuación de la sociedad civil debe ser entendida bajo el aspecto normativo, entonces, para evitar el estigma de utopía, ésta debe ser mediada por lo empírico: el derecho, la cultura posconvencional.

La teoría social habermasiana debe ser vista esencialmente, como un intento por fundamentar el vínculo posible entre teoría y praxis. No sólo es menester explicar

los órdenes sociales y sus patologías, sino también, es posible “corregirlas” mediante una praxis impulsada por sujetos reflexivos y participativos (sociedad civil). Por ello es necesario explicar la realidad como constituida por dos racionalidades antagónicas que, en un espacio normativo, deben ser componentes que se equilibran, que mantienen sus límites de funcionamiento. Pero también, de ahí se deduce la importancia de la actuación de la sociedad civil en la relación teoría y praxis.

Algunos puntos a modo de objeciones o dudas. Cuando Habermas comenta acerca de la sociedad civil, no queda claro cuando se está en plano empírico, cuando en uno normativo. Otro punto, el autor engloba todo fenómeno de “desobediencia” a los imperativos del Sistema con el de sociedad civil, cuando existe en la realidad diferenciación al interior de movimientos, por ejemplo, sociedad civil como institución, de sociedad civil como movimiento social de formación espontánea; o también, organizaciones de alcance, duración, dinámica distinta entre esferas de público referente a la cultura, al arte, a lo social (cfr. Arato, 1999: 16 y 17); o también, Habermas no deja claro la diferencia entre sociedad civil al modo habermasiano de sociedad civil concebido como movimiento que aspira al poder.

Concluyendo, en “TAC” el autor se propuso fundamentalmente, la constitución de una Teoría de la sociedad tomando como eje principal el término racionalidad. En ella el autor se preocupó, en exceso, de argumentar las partes que considera conforman una sociedad (Sistemas, Mundo de la vida, Estado, economía, socialización, cultura, personalidad, entre otros). Bosquejando el camino posible, mediado por lo empírico, hacia la emancipación humana. Esto último implica, cuando menos, la utilización de categorías centrales en su teoría: lógica evolutiva, Modernidad, racionalidad comunicativa. Por ende, traduce la presencia de sujetos reflexivos agrupados, generalmente, en el concepto sociedad civil como ente reactivo frente a la amenaza que representan los Sistemas. El concepto mereció,

por parte de Habermas, un tratamiento analítico menor, lo cual contrasta con la importancia que tiene en la arquitectura de su teoría, y sobre todo de su objetivo: la autonomía humana. Es hasta sus escritos políticos y de filosofía del derecho, el “Prefacio” de 1990 a “HCOP” que el autor nos habla un poco más del concepto (*La Necesidad de revisión de la izquierda, Facticidad y Validez*), aunque aún en forma insuficiente.

CAPITULO 4. CONCLUSIONES GENERALES

4.1 A manera de conclusión general

‘Conciencia de izquierdas’ es solo alguno de los adjetivos que se le han adjudicado a Habermas. A un intelectual cuya complejidad de pensamiento es solo comparable a la de su “fraterno enemigo”: Niklas Luhmann. Pero, precisamente por ello, resulta laborioso recorrer los intrincados caminos que llevan a la constitución de su teoría. Profundidad y extensión de pensamiento que lo han llevado a transitar veredas poco usuales para un sociólogo. Al igual que Weber, Habermas se ha movido como “un diestro trapequista”, no sólo en temáticas sociológicas, sino también, en espacios filosóficos, políticos, lingüísticos, religiosos, de estética, por citar los mas usuales. Continuador de la escuela denominada “Teoría Crítica” se da cuenta que el mundo que nos ha legado la Modernidad no es el que quisieran sus antecesores de membrete, y menos el “viejo” Marx. Vislumbra que pensar la razón significa, principalmente, ir mas allá de lo “dado”; que ser pesimista es ser no crítico, sino su contrario, cínico. Que hacer “uso de la razón” es, en efecto, ir más allá de ella, y ello lo sabe bien Habermas por su filiación hegeliana (me refiero a la dialéctica), aunque para ello tenga que realizar un “ensamble” difícil, a veces, de distinguir entre ciencia y filosofía que, precisamente le motive a ir más halla de lo “dado” e intentar lo posible, lo deseable, lo que “debe ser”, en síntesis lo normativo.

Reacciona contra Luhmann (y también se vuelve contra Weber) y su postura de remitirse “a lo existente”, pero también, dá razón a ellos. En suma, dá razón a Weber, Luhmann y, hasta Parsons, pero también estar a favor de Marx, de Lukács y, de algún modo, de toda la tradición marxista. Una teorización de la sociedad que, a pesar de sus detractores, resulta altamente suggerente. En la elaboración de su teoría se vio precisado a “conciliar” con sus enemigos en un afán

(¿desmedido?) de ser “realista”, a conciliar el horror de Adorno con el punto de partida “normal” de un Luhmann impasible ante una realidad que a más de uno causa perplejidad.

El ensayo pretendió apegarse a una línea teórica, aquella que brindaba el camino peraltado por categorías como: opinión pública, y sus correlatos, espacio de lo público, democracia, emancipación, modernidad, lógica evolutiva, racionalidad, entre otros; por ello, creí necesario partir de la obra Historia y Crítica de la opinión pública, hasta llegar a Teoría de la acción comunicativa, pasando por estudios como: La Necesidad de revisión de la izquierda, Ensayos políticos, Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios. Y en todo ello, procuré seguir la conceptualización de Habermas con respecto a la Sociedad civil.

Enuncié algunas líneas que considero importantes, a la par que traje a colación las críticas más pertinentes y, también me atreví a aventurar unas críticas; aunque hay que tener en cuenta que, sobre la obra habermasiana se han pronunciado un sinnúmero de simpatizantes y opositores a su teoría lo que hace difícil señalar “algo nuevo”.

Horkheimer consideró izquierdista la obra de Habermas HCOP. Sin embargo, resulto ser una revisión renovada del concepto de sociedad civil, ya que como dijo Axel Honneth la noción de sociedad civil está cargada de muchas significaciones, que a vuelco a ser posicionado en el escaparate de conceptos a discutir por los interesados en la cuestión democrática; la motivación es, aseguran, si de verdad se quiere comprender no sólo las revueltas en Europa del Este, sino también la posibilidad de acceder a escenarios de lo que Arditi identifica como la “nueva política”, escenarios caracterizados por una mayor participación de la sociedad vinculado a lo que se denomina proceso de profundización de la democracia. Lo que Habermas recobra y, por ende, desplaza a nuestras sociedades complejas es,

puntualmente, la idea normativa de un público inquieto, ilustrado (sociedad civil) que encuentra en la razón y su derivado, el razonamiento, el arma contra sus antagonistas: el poder autoritario; asimismo se comprende el razonamiento como un medio con el cual poder expresar sus intereses de cara al sistema político-administrativo y, en consecuencia, tener la posibilidad de ser incorporados (los intereses) en la agenda de gobierno o, al extremo, de su conversión en leyes.

En la mencionada obra, se encuentra a un joven Habermas que narra en detalle el surgimiento y desarrollo de una sociedad civil de corte burgués; no obstante, el detalle es aparente, ya que es acusado de “estilizar” en demasía y por ello, ser arbitrario en su descripción histórico-sociológica (Gabas, Jäger y sobre todo, Fraser); su acusación tiene que ver, esencialmente, con no tomar en cuenta la dinámica de otros públicos también trascendentes: plebeyos, feministas, entre otros. Además de lo anterior, y en otra temática, es Fraser quien, a mi juicio, realiza la crítica más certera, haciendo hincapié en que la constitución de una figura como la descrita por Habermas requiere componentes que tienen que ver con desigualdades socioeconómicas, es decir, ir más allá de lo enunciado por el autor cuando se refiere a los elementos propiedad e instrucción; en efecto, según Fraser, si se pretende constituir una sociedad civil crítica e informada y, que lógicamente no se limite solo al ámbito burgués, o sea, que sea esta (sociedad civil) de pleno acceso y, por consiguiente, conlleve la libertad a manifestar sus inquietudes mediante el espacio de lo público, se debe tomar en cuenta como elementos imprescindibles: factores económicos y sociales (cuestión económica, cultural y social) que son lo que hace posible las desigualdades sociales; en efecto, Fraser afirma que, las desigualdades comprometen el acceso al espacio de lo público.

La autora pugna por que se tome muy en cuenta la disminución de las desigualdades sociales, por lo menos. A pesar de ello, Habermas valora el rescate de la idea normativa de un público crítico que someta al Estado. Cree posible que

este público, si reconfigurado (de HCOP a TAC, con todo lo que ello implica) nos puede dar idea de la dinámica organizativa que debe ser una democracia de tipo participativo. Una democracia radical distanciada de lo que hoy se denomina democracia representativa, elitista o liberal. Un proyecto ético-político reformulado en clave de hegemonía popular (sociedad civil), fundamentándola, básicamente, sobre la línea de pensamiento teórico que va de Rousseau a Kant.

Volviendo con HCOP, Habermas a mi juicio, deja sin suficiente análisis las cuestiones estrechamente enlazadas: primero, las desigualdades sociales, enunciadas por Fraser, no son tomadas en cuenta lo suficiente; segundo, términos como el poder (al modo de Foucault), merecen también, poca atención; dos cuestiones que, acentúo, están presentes en la configuración del perfil de sociedad civil concebido por Habermas. Concluyo esta parte con una frase pretendidamente lapidaria que mencioné anteriormente: existe un déficit empírico que hace que cojee el ideal normativo; es decir, existe un “desequilibrio” entre lo normativo y lo empírico, volveré sobre ello.

Habermas ha sacado provecho de las controversias en las que se ha visto mezclado, y de ello es una muestra la que efectúa a principio de los años 70's con otro icono de la Sociología: Niklas Luhmann. De ella extrae la “seducción” por los Sistemas, categoría que incluso, proviene aun antes de Luhmann, de Parsons. También es en los años 70's cuando desarrolla otro concepto nuclear en su teoría: la acción comunicativa. Veinte años después de HCOP publica lo que para muchos es su obra cumbre: *Teoría de la acción comunicativa*, en ella ya aparece contemplada la sociedad en torno a dos ejes conceptuales plenamente desarrollados: Sistemas y Mundo de la vida. De esta forma ensambla, poder (Sistema) y democracia (Mundo de la vida), y también, de esta forma, aunque no sólo por ello, abandona el viejo ideal marxiano por partida doble: aquel punto que nos habla de la supresión de los hoy llamados Sistemas como ejes articuladores de la explotación, de la dominación, en síntesis, de “los males de la sociedad”. Por

otro lado, ello le permite a Habermas vincular su proyecto societal, ya no en relación al trabajo-capital, sino ahora en torno a “la calidad de vida” de los actores sociales. Al renunciar a la relación capital-trabajo como eje central de comprensión de sociedades de capitalismo tardío, Habermas abandona lo que también había sido la base teórica que sustentaba la primera generación de la Teoría Crítica: la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción.

La dualidad organismo autorreferente y mundo vital como constitución de un “orden social” es fuertemente cuestionada por Hans Joas, el cual opone a la acción comunicativa su acción creativa, a la par que duda que se pueda formar un “orden social” con base en los dos ejes usualmente antagónicos. Habermas, considero, reconoce la naturaleza de las categorías en disputa, cuando explica que la dinámica de la sociedad debía estar en función de ellos, lo que resultaría, piensa, un orden social en tensión; esto implica concebir un orden social como modelo de convivencia no exento de disfunciones, de falta de armonía. Es precisamente, el principio tensión, lo que a mi juicio refleja fielmente la naturaleza de las relaciones sociales cifradas, por un lado, en el poder, por otro, en la solidaridad.

Por otra parte, Anthony Giddens no encuentra motivos suficientes que sustenten el “optimismo” de Habermas, ya que asegura que, un teórico que se basa tanto en Weber debía quedar atrapado no solo en el diagnóstico de la época que realiza éste, sino también en su solución. Habermas reconfigura la razón práctica, las cuestiones moral-políticas que Weber había recluso al desván de la irracionalidad, traduciéndola como susceptible de racionalidad y así intentar dar salida al “desmayo” de éste, y al mismo tiempo, auspiciar el sueño de Marx, a la par que “reformula” y da respuesta al “asombro” de la primera generación. Por ende, el concepto de acción comunicativa se instituye como la clave que permite dar solución a los “déficits” de estos últimos. A modo de recordatorio, los pensadores de la primera generación de la Teoría Crítica se mostraron “perplejos” ante el

diagnóstico weberiano de la Modernidad y la preeminencia de la racionalidad instrumental comprendiéndola como plexos de dominio bajo una perspectiva de filosofía de la historia, abocándose ésta a narrar el flujo de una razón que ejerce control primero sobre la naturaleza, y luego, sobre el hombre mismo.

Habermas con la reformulación de la acción social en términos de intersubjetividad intenta dilucidar satisfactoriamente categorías que acuciaban a sus predecesores: razón, verdad e instituciones sociales del Estado de derecho. En efecto, el concepto de acción comunicativa le permite dar cuenta al autor no sólo de una alternativa de acción con respecto a fines (la proposición que visualiza a la persona como medio); sino también, y sobre todo, poseer la pretensión, en cuanto dinámica propia del Mundo de la vida, de un modelo de relación social que posibilite la formación de valores, normas e instituciones de una manera coherente. Asimismo, nos permite percatarnos del papel participativo de individuos ilustrados, de su dinámica (en formato de movimientos sociales) que ubican en lo público sus inquietudes. Si bien la dualidad conceptual (Sistema y Mundo de la vida), permite la explicación de los movimientos sociales, es justamente, la racionalidad comunicativa el concepto que permite explicar su accionar; ésta debe ubicarse, primariamente, en el tipo de actos de habla cotidianos de feliz entendimiento; aunque, empíricamente, éstos (actos de habla), sean frecuentemente “distorsionados” (engaño, dominio o manipulación), de una comunicación “originariamente” orientada al entendimiento; cuestión que también despierta suspicacia en Giddens.

Ante la filosofía de la historia postulada por sus maestros, Habermas reacciona con otra posición teórica en clave evolutiva. Percibe el desarrollo de la Modernidad como el despliegue de dos vías paralelas anteriormente imbricadas: racionalidad medios-fines y racionalidad comunicativa. La primera racionalidad esbozada ha sido mencionada con frecuencia, no obstante, es la segunda forma de racionalidad la que le permite “continuar” con el proyecto de sus predecesores

neomarxistas y, a la par visualizar “la potencialidad creciente” de un público informado (sociedad civil) que busca intervenir en el diseño de las políticas públicas. También es este esquema evolutivo el que facilita concebir a un sujeto consciente, selectivo de sus tradiciones, reflexivo de su rol y de su identidad. En suma, lo anterior, es lo que brinda la oportunidad a Habermas de un gesto de optimismo que, muchos de sus interlocutores más renuentes, señalan como signo de ingenuidad, de utopía.

No obstante, es Axel Honneth quien desvela el esquema como sólo aparente. Si el plan de lógica evolutiva habermasiana trae consigo, entre otras cosas, además de lo señalado anteriormente, una gradual pacificación del conflicto resultado de la resolución de los mismos por vía del dialogo (Farfán, 1995: 60 a 71); lo cual conlleva un mayor control, no solo de la naturaleza, sino también , del hombre mismo provocando que la violencia, que la dominación disminuyan. Para Honneth, cuya teoría es identificada como “La Lucha por el reconocimiento”, la explicación que trae consigo la lógica evolutiva habermasiana acerca de la dinámica moral de las sociedades no es satisfactoria; él más bien reivindica el método dialéctico y su imprescindible correlato, el conflicto. En consecuencia, el escenario de las sociedades modernas se comprende no como un camino en el cual cada vez más se resuelven las diferencias a través del dialogo, sino más bien, las sociedades se conciben amenazadas continuamente por conflictos teniendo como fondo estructuras sociales estratificadas, y en la cual los actores se encuentran ubicados en la red social de forma desigual; de ahí se sigue que debe ser primordial la acción social de los que se encuentran menos favorecidos en la distribución de poder y de la economía, acción encaminada a la defensa, a la resistencia o a la lucha ante la opresión, la dominación. Si se acepta esto, y lo que implica, resultaría, lógicamente, un armazón conceptual que no da tanta preeminencia al diálogo, al consenso, en síntesis, a la acción comunicativa; en su lugar habría

cabida para la lucha y, todo ello, oportuno es decirlo, con un escenario permeado por la dominación, por ende, asistimos en las sociedades complejas contemporáneas a un plano en el que se producen, a veces puntualmente, a veces con retraso, conflictos entre poderes y democracia, entre coacción y autonomía de actores sociales (sociedad civil), por lo menos.

Con todo, se vislumbra al derecho, la moral, en suma, a las instituciones sociales del Estado de derecho y su sustancia, la democracia, no como procesos graduales de aprendizaje materializados en “logros institucionales”, en “conquistas ético-políticas” fruto de un desarrollo evolutivo, sino estos últimos representan, mas bien, productos de luchas llevados a cabo por actores sociales inquietos y reflexivos. Honneth antepone, pues, el conflicto al consenso; Hegel habla en boca de un heredero perteneciente a “la tercera generación”, cuya “lucha por el reconocimiento” es, por otra parte, discutible.

Para Habermas, la lucha por la democracia se fundamenta en una mayor injerencia de la sociedad (civil), habida cuenta, obviamente, de la “naturaleza” de los componentes denominados Sistemas. Pero esta lucha no debe ser interpretada con la intención de bosquejar un ideal de vida racional fundamentado esencialmente en la presencia (y participación) de la sociedad civil; más bien, Habermas pone el acento en la valía de los procedimientos de carácter universal bajo los cuales los sujetos entablan actos de habla orientados al entendimiento. De ello se infiere, que son los procedimientos mismos los que conllevan el tinte democrático.

Por otra parte, para algunos la actitud postulada por Habermas de mantener las organizaciones en correlación con el mundo vital, en realidad representa una limitación en el accionar de los individuos, esto es, limitarse primordialmente a resistir (aspecto defensivo) o también, a crear nuevos espacios de tematización de

demandas (aspecto ofensivo), no es más que la cara de una misma moneda: el rol limitado del individuo que no puede disolver algo que él creó: los Sistemas. Pero, también, se puede aducir su contrario, que la acción comunicativa vehiculada por la sociedad civil, le asigna un papel exageradamente relevante, en la profundización de la democracia, habida cuenta de la presencia usual del poder en las relaciones sociales.

Sobre lo anterior Habermas menciona, en un tono un tanto serio, la figura de Luhmann en su perspectiva teórica (“como un fantasma”); creo que a él debía añadir “el fantasma” de Foucault⁶⁷. Hipotéticamente, si hacemos a un lado la lógica evolutiva en la teorización habermasiana y en su lugar colocamos la dialéctica, ello nos traería en el horizonte de una forma más prominente y amplia, que la que le ha atribuido el pensador alemán, términos como el poder, la dominación y, con ello a Foucault (que es uno de los autores en los que se apoya Honneth en su teoría). Por consiguiente, vincularíamos las temáticas feministas ecologistas, por mencionar algunas, con dinámicas cifradas en luchas, en conflictos, lo cual ha hecho posible, continuando con el ejemplo, ser incluidas en la agenda nacional de gobierno.

Aquí también es pertinente, a mi parecer, el artículo de Honneth (Elementos de un debate: la sociedad civil, 1993), concretamente en lo que se refiere a:

... cuales bloqueos estructurales impiden una ampliación de la participación democrática; ahí se decide si es la distribución no equitativa de los medios de poder económicos, políticos o culturales lo que debe considerarse como obstáculo primario para los procesos de una mayor democratización (Honneth, 1993:10).

⁶⁷ Habermas ha hecho explícita la idea que parece agobiar a su noción de racionalidad comunicativa en su aspiración a la emancipación del hombre teniendo frente a sí a los Sistemas; esa es la ironía al introducir la palabra de “fantasma”. Me valgo de esa misma palabra para aludir a lo que creo concepción insuficiente del poder en la formulación teórica de lo social.

Efectivamente, si se acepta la postura de Honneth en lo que se refiere a la fuerte presencia del poder en las relaciones sociales, entonces, esto puede impedir que la sociedad civil encuentre en el razonamiento su factor de funcionamiento de tal manera que ésta, se vea negada para concurrir en el espacio de lo público. Es decir, son las relaciones sociales empíricamente imbuidas de dominación, de engaño, en suma, de poder las que con frecuencia “bloquean” el entendimiento en las relaciones sociales, y con ello, la posibilidad de una sociedad civil sólida, dicho de una manera general. Y todo ello, a pesar de que Habermas apele a una cultura, a una tradición acostumbrada a la libertad, o también, a un derecho, a una moral concebida como “logros institucionales” o “conquistas ético-morales” encaminadas todas ellas, según Habermas, a una mayor autonomía del individuo.

Aunque lejos está de mi propósito “tirar al niño con todo y bañera”, acerca del primer punto enunciado por Honneth en el artículo citado (la fundamentación de la idea de la formación democrática de la voluntad), creo que con la postulación de la acción comunicativa (con todo y los defectos que se le puedan atribuir) logra Habermas diseñar un criterio normativo a partir del cual, hace posible, por un lado, un estándar desde el cual poder mostrar a las democracias existentes como “deficientes” y, en consecuencia, en segundo lugar, como necesitadas de “mejoramiento”; creo que de esto último dan prueba fehaciente los movimientos sociales.

Un poco a manera de especulación, en el trato deficiente del poder, podría ser que le subyace una indiferencia hacia una concepción teórica en torno a una Antropología Filosófica⁶⁸; y ello por la seguridad habermasiana acerca de la comunicación “originariamente” orientada al entendimiento, ello apunta claramente al hombre y su intención al comunicar, esencialmente, en dirección a acordar,

⁶⁸ No pretendo que Habermas se pronuncie sobre la eterna pregunta de si el hombre es bueno o malo; simplemente aludo a la posibilidad de que esboce algunas hipótesis sobre la naturaleza humana

cuando la realidad parece mostrarnos lo opuesto, como dice Flyvbjerg (1999:69 y ss), deberíamos recordar a Maquiavelo, el cual opinaba del hombre como de un ente penetrado por la “maldad”, y con ello, en oposición a la inclinación al entenderse. Con todo, si aceptamos la argumentación anterior, entonces definiremos al hombre no como un ente propenso al acuerdo, a la comunicación basada fundamentalmente en el entendimiento, sino en su contrario. Sólo que con ello se regresa a la visión de Weber (aquel enmarcado en “la eterna lucha entre dioses y demonios”), aunque también, a darle razón en cierta medida a Foucault.

Permítaseme seguir apoyándome en Flyvbjerg, cuando señala que en la teoría social habermasiana se encuentra ausente un puente sólido entre idea y realidad:

Ése es el dilema político fundamental del pensamiento de Habermas: describe la utopía de la racionalidad comunicativa, pero no explica cómo llegar a ella. El propio Habermas menciona que la carencia de “instituciones cruciales”, la falta de la “socialización crucial”, la pobreza, el abuso y la degradación son inconvenientes para la toma de decisiones discursivas (Habermas, 1990:209, citado en Flyvbjerg, op cit: 302). Pero es poco lo que escribe en lo relativo a las relaciones de poder que crean estos inconvenientes y acerca de cómo podría ser modificado el poder con la intención de iniciar los cambios institucionales y educativos, las mejoras en el bienestar, y el fortalecimiento de los derechos humanos básicos, que condujeran a salvar estos inconvenientes (Flyvbjerg, op, cit).

Lo anterior, problematiza enormemente cuestiones como la siguiente: ¿cómo se puede hacer “realidad” lo que se proyecta a nivel normativo?, o también, ¿cuáles son los mecanismos que nos hagan anclar en lo empírico? Semejante inquietud parece aquejar a Fernando Vallespin (1997:199 y ss) cuando pregunta si Habermas parece mantener un diagnóstico certero de nuestras sociedades, de sus males, de sus potencialidades, ¿qué nos impide llegar a estados reflexivos?.

En todo esto, lo que está en juego en realidad, como lo asevera Flyvbjerg, es la relación harto problemática entre “idea” y “realidad” que ha marcado durante tanto tiempo a grandes tradiciones de estudiosos de las Ciencias Sociales.

Volviendo con el concepto, en “HCOP” Habermas teoriza sobre un concepto de sociedad civil de raigambre burgués omitiendo, como se ha señalado, los demás públicos. No obstante, lo que a Habermas le interesa, a final de cuentas, como se ha procurado señalar oportunamente, es la idea normativa que representa el concepto de sociedad civil que cuestiona, crítica en la esfera de lo público de cara al componente estatal. Pasaron veinte años para que Habermas volviera con la idea de sociedad civil en forma un tanto sistemática en su magna obra: *Teoría de la acción comunicativa*, aunque antes había aludido en forma somera al concepto, me refiero a obras como “Problemas de legitimación en el capitalismo tardío”, cuando menciona la problemática de “los intereses susceptibles de universalización”; empero, ahí más que nada el autor tematizó sobre la categoría de legitimación y sus implicaciones en las sociedades de capitalismo tardío.

Durante ese tiempo, y aun poco después, el autor pareció distanciado del concepto, teorizando en cambio sobre aspectos, fundamentalmente, de índole moral-ético, cuestiones de lógica científica (*La Lógica de las ciencias sociales, Conciencia moral y acción comunicativa*); no es hasta otra de sus grandes obras: *Facticidad y validez*, que vuelve al tema de la sociedad civil en forma un poco más puntual que en “TAC”. Sobre ello, el autor aclara que dichos desplazamientos han sido, principalmente, por situaciones coyunturales⁶⁹.

Detengámonos, una vez más, en la obra “TAC”, en ella se nota un análisis breve, formal y “normativo” del concepto; uno de sus desarrollos es pasar lista de autores confrontándolos y precisar lo que, a su juicio, es relevante como aportación a su teoría, conceptos como: racionalidad, Modernidad, Mundo de la vida, acción

⁶⁹ Sobre ello confróntese: *La Necesidad de revisión de la izquierda*, 1996

comunicativa, etc. son puestos a discusión en relación a su propuesta de teoría de la sociedad pero poco del concepto en forma explícita. En efecto, principalmente es al final cuando aventura algunas líneas conceptuales, me refiero a los apartados: “Colonización del mundo de la vida: reasunción del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo” y “Tareas de una Teoría Crítica de la Sociedad”, sobre todo. Coincido con Arato y Cohen cuando afirman en forma tajante que en el pensador alemán no hay una teoría de la sociedad civil, y ello es así, entre otras cosas, porque no hay una teorización sistemática del concepto, de sus procesos de formación, de su dinámica (íntegra y diversa) de funcionamiento, por lo menos. Frente a ello propongo una hipótesis: ello obedece a una lógica que tiene bien presente Habermas y que no ha manifestado de forma sistemática: no posee motivación teórica para esbozar un sujeto al modo como Marx propuso al proletariado, con ello, éste último vinculaba la teoría con la praxis.

Semejante relación, como la anteriormente señalada, llega a enarbolarla Marcuse cuando propuso a estudiantes, marginados, etc, como susceptibles de ejercer como sujeto histórico, aunque después se desdijo. Pero con ello Marcuse, estaba no sólo estableciendo una relación hartó problemática, aquella que configura una relación entre teoría y praxis, sino también, estaba navegando a contracorriente de sus colegas Adorno y Horkheimer, los cuales dicho sea de paso, se atuvieron principalmente a la teoría. Habermas ha evitado, pienso, el caer en ese terreno tan peligroso que, repito, representa posicionar un sujeto histórico como portador (y ejecutor) de ideales de emancipación; de ahí su poco cuidado en teorizar sobre el concepto; de ahí, también, su énfasis en que la democracia no está determinada, esencialmente, por términos como soberanía popular, sociedad civil u otro. Más bien, señala al “sujeto histórico” concibiéndolo como sujeto anónimo:

El “auto”, el “sí misma”, de esta sociedad que se autoorganiza, que se organiza a si misma, desaparece entonces en esas formas de comunicación exentas de sujeto, que tienen por fin regular de tal suerte el

flujo de una formación de cuño argumentativo de la opinión y la voluntad democrática, que sus resultados falibles puedan tener a su favor la presunción de razón. Tal soberanía popular, disuelta en términos intersubjetivos y que, por así decir, se torna anónima, tiene su centro no en contenidos, sino en los procedimientos democráticos mismos y en los exigentes presupuestos comunicativos de la puesta en práctica de éstos. (Habermas, 1989; citado en Habermas, 1996:277-278).

Concluyendo, en forma de tesis:

I. Habermas presta poca atención al concepto, porque frecuentemente se ha visto influido por procesos coyunturales.

II. Pero además, no desea establecer una relación harto problemática como sería la relación teoría y praxis, postulando en este último concepto a la sociedad civil como el encargado de llevarla a cabo.

III. Por ende, si Habermas pone el acento, en sentido estricto, no en un sujeto (sociedad civil) para “profundizar” la democracia, es porque, el acento lo pone en los procedimientos, más que en presuntos “sujetos revolucionarios”.

IV. Si en ‘HCOP’ la sociedad civil (así sea burguesa) constituía un signo de autoorganización de la sociedad, en “TAC” el panorama, merced a la dualidad conceptual, ha cambiado; ahora la sociedad civil constituye uno de los ejes principales, no el único, para hacer política, por lo cual, estudiosos del fenómeno, y sus implicaciones, han denotado a esto: el nuevo escenario de la política.

V. En consecuencia, a la sociedad civil le reconoce, el autor, un papel fundamental como especie de vehículo en la dinámica de la democracia en las sociedades

modernas: su profundización sobre la base de la participación, de la acción comunicativa.

VI. Otras características que en forma inmanente le adjudica el autor al concepto y, que a lo largo del trabajo he tratado de dejar en claro, son: autolimitación, actuar comunicativo y, perteneciente al Mundo de la vida. El primero, tiene que ver con la no aspiración al poder; el segundo, con su dinámica. De tal forma, que es aquí el lugar donde se forja y se desarrolla una de las partes medulares de la democracia, aquella que tiene que ver con las inquietudes y “males” de la sociedad.

VII. Si la no aspiración al poder (en el sentido de autolimitación de la sociedad civil), se asocia con mantener a los Sistemas en un alarde de “realismo” por parte de Habermas; no obstante, en la dinámica que le imprime al Mundo de la vida es, a mi juicio, un tanto ambiguo: en ocasiones, le adjudica un talante realista, en otros, normativo, no siempre se hacen tangibles los dos niveles.

VIII. Con otro enfoque, la dupla idea-realidad se nota como una relación no factible; esto se hace problemático cuando pensamos en relaciones signadas por el poder (Foucault). O sea, ¿cómo hacer realidad la idea (sociedad reflexiva-comunicativa traducida a sociedad civil y/o sujetos reflexivos reproductores de su mundo)?, o también, ¿cómo ancla en lo empírico la idea de tipo normativo?, habida cuenta de lo señalado por Flyvbjerg acerca de los “obstáculos” que impiden un pleno acceso al espacio de lo público, o mejor, la sociedad civil “obstaculizada” para entenderse, para constituirse como tal.

IX. También con lo anterior, me refiero a las críticas de Fraser apuntadas en la conclusión de ‘HCOP’ que se semejan a las ideas de Flyvbjerg y, también deseo mencionar, las aportaciones de Honneth, que van un poco en otro sentido. A ninguna de ellas hasta donde sé, Habermas ha respondido satisfactoriamente; y,

además, constituyen factores que, a mi juicio, se presentan como insuperables, por ende, si esto fuera cierto, trastocaría fuertemente el edificio teórico habermasiano.

Todo ello apunta a dificultar la formación de la sociedad civil misma concebida por el autor, e incluso, la funcionalidad que le imputa a los procedimientos.

X. Un último punto, es aquél que tiene que ver, si llegado el caso de una sociedad civil reflexiva que pretende materializar sus inquietudes, sus demandas, ¿cuál es el papel del derecho en ello? Concretamente, ¿cómo se enlaza la sociedad civil con este medio? Habida cuenta de conceptualizar al derecho en “TAC”, esencialmente, como medio de penetración, de colonización del Sistema sobre el mundo vital. La respuesta la va a dar Habermas en otra gran obra: *Facticidad y validez*, lo cual le va a permitir un enlace entre mundo vital y Sistema en términos más precisos de legitimidad y, sobre todo, de asedio.

4.2 A modo de Glosario mínimo

a) Esfera de lo público. Generalidades.

Rabotnikof (2005: 9 a la 11) es minuciosa en su apertura a la semántica de los conceptos. Asocia tres sentidos referentes al término “público”. Primero, el término se asocia a lo común y a lo general en oposición a lo individual y lo particular. Así se entiende el “interés público” como opuesto al “interés privado”, en este primer sentido, el concepto “público” se relaciona con lo político. En un segundo sentido, el término es antagónico a lo oculto, lo secreto o simplemente lo no manifiesto. Por último, el término “público” se refiere a la idea de lo abierto en contraposición a lo cerrado. Resume la autora:

Cuando invocamos la necesidad de un espacio de lo público, a menudo los tres sentidos convergen. Intuitivamente, el espacio público o espacio de lo público, parece hacer referencia tanto a los lugares comunes, compartidos o compartibles (plazas, calles, foros) como a aquellos donde aparecen, se dramatizan o se ventilan, entre todos y para todos, cuestión de interés común (2005:10-11)

b) Esfera de lo público. Concepto

Esta configurada por aquellos espacios de espontaneidad social libres tanto de las interferencias estatales como de las regulaciones del mercado y de los poderosos medios de comunicación. En estos espacios de discusión y deliberación se hace uso público de la razón; de ahí surge la opinión pública en su fase informal, así como las organizaciones cívicas y, en general, todo aquello que desde afuera cuestiona, evalúa críticamente e influye en la política. En términos normativos, la “publicidad” puede entenderse como

aquel espacio de encuentro entre sujetos libres e iguales que argumentan y razonan en un proceso discursivo abierto dirigido al mutuo entendimiento (Velazco, 2003:170).

La Dra. Pía Lara enumera las características que hacen posible la autonomía de la esfera pública. La primera se refiere a la igualdad entre los sujetos sociales participantes en dicha esfera. La segunda, en la tematización de cuestiones antes incuestionadas o no problematizadas y por último, "... es el desenclaustramiento de lo público, es decir, ya no es posible mantener un espacio público cerrado..." (1996:118)

c) Estado de derecho y Estado social de derecho. Definición.

El Estado liberal de derecho es concebido con contenido de "mundo burgués". Luis Aguilar (1982:57 y 58) conceptualiza el Estado burgués, justamente de acuerdo con Marx, como superestructural, esto es, el Estado como una ampliación de la sociedad civil. Ampliación porque se constituye como ordenamiento jurídico de la sociedad civil de mercado entre individuos privados, libres e iguales. Entonces, mantenía el monopolio coactivo contra infractores internos, así mismo, contra amenazas externas (invasiones extranjeras, etc.). Es decir, de acuerdo con Aguilar, el Estado refleja como condición externa, un diseño como ordenamiento jurídico de las libertades universalmente iguales y una "condición de emergencia", "condición coactiva" para motivos de infracción.

Habermas asocia (2004:118) al Estado liberal un grupo de derechos, así tendríamos, derechos fundamentales: libertad de opinión, de expresión, libertad de reunión, de asociación (relacionados con la esfera pública racionante y, derecho de petición, de voto -vinculados con la función política de las personas privadas en el espacio de lo público). Otro grupo que tiene que ver con la libertad personal asentado en la esfera íntima: libertad personal, inviolabilidad de domicilio, etc. Por

último, los derechos como la igualdad ante la ley, protección de la propiedad privada, entre otros. En síntesis:

Los derechos fundamentales garantizan: las esferas de la publicidad y de la privacidad (con la esfera íntima como su núcleo central), las instituciones e instrumentos del público, por una parte (prensa, partido), y la base de la autonomía privada (familia y propiedad), por otra; finalmente las funciones de las personas privadas, sus funciones políticas como ciudadanos igual que sus funciones económicas como poseedoras de mercancías (y, como “hombres”, la función de la comunicación individual ...) (Habermas, 2004:118).

Mientras que el Estado social de derecho se entiende continuando con Aguilar Villanueva, como la existencia de la sociedad civil como Estado ampliado. El Estado social exige pues,

... una ampliación y profundización de la intervención y presencia estatal dentro de la sociedad civil de mercado con el fin de lograr su regulación y equilibrio, mediante un conjunto de medidas tendientes a la progresiva creación de un mercado entre privados que sean cada vez mas sustancialmente libres e iguales (Aguilar, 1982:57-58).

En efecto, siguiendo a Aguilar Villanueva, se hace necesaria la emergencia del Estado social en un nuevo papel, llamado comúnmente: “benefactor o social”. Si la sociedad ya no puede autorregularse sobre la base de la existencia del trabajo social formalmente libre, entonces, la sociedad debe ser organizada, administrada por el Estado.

Habermas menciona (op.cit.:309) al Estado social de derecho: protector, suministrador de servicios, administrador industrial, interventor económico y, como

juez árbitro. Para el pensador alemán, el surgimiento del Estado social de derecho viene formándose desde el siglo XIX y, su aparición, constituye un parteaguas en cuanto a la disolución de la publicidad liberal burguesa, en tanto, diluye la separación de Estado y sociedad. La publicidad liberal, justo es decirlo, venía fungiendo como instancia crítica vinculada a los asuntos generales que correspondían originalmente al Estado. Como acostumbra decir Habermas: se asiste a una socialización del Estado, o también, a una estatalización de la sociedad.

Como es sabido, el Estado social posee como función inmanente a ella el de mitigar las desigualdades sociales mediante la protección económica y social a grupos económicamente más débiles (productor de viviendas, creador de empleo, etc.), entre otras funciones. En este sentido, para algunos se concibe como relacionado a procesos democratizadores. Empero, el Estado social trastoca la esfera del derecho privado (libertad de contrato laboral, por ejemplo), en consecuencia, el otrora espacio de lo privado, parece ahora ubicarse en una posición intermedia entre lo público y lo privado (publicación, lo nombra Habermas a este proceso de invasión de lo público en lo privado).

d) Sociedad civil. Ideas generales.

Lo que sigue no pretende sustituir al desarrollo dado a lo largo del ensayo. Simplemente me limitaré a esbozar algunas ideas del concepto (Sociedad civil) con el objetivo de postular el plano del concepto sobre el cual me moveré.

Para Habermas, la sociedad civil en la época moderna, es asociada con la esfera de lo público. Primero, es conceptualizada como público liberal burgués (siglo XVII, XVIII y XIX) tomando como referentes geográficos a países como Inglaterra, Francia y Alemania. La sociedad civil de corte burgués poseía como características básicas a su identidad, una inscripción al derecho privado (esto es,

la propiedad) y, también, al vocablo: instrucción; irrumpe en la época moderna para racionalizar el poder político absolutista, esto es, cuestionar, discutir asuntos referentes al intercambio mercantil y al trabajo social temas anteriormente no cuestionados por la sociedad. En una primera instancia, entonces, la sociedad civil burguesa actúa (argumenta) frente al Estado de corte absolutista; todo ello teniendo como trasfondo la separación del Estado (poder político) y sociedad (poder económico). En síntesis, lo dicho anteriormente apunta, según Habermas, a una forma de racionalizar el poder: debate público crítico, racionalidad y corrección moral hacen coincidir lo correcto y lo justo. A final de cuentas, los propietarios burgueses que actúan como sociedad civil públicamente racionante poseían como meta la protección de una economía de mercado. El supuesto que subyace en torno a esta idea es que, es posible llevar a unidad la pluralidad de las opiniones empíricas influyendo en los contenidos de las decisiones jurídico-gubernamentales.

Segundo, es conceptualizada tomando en cuenta dos ejes conceptuales: Sistema y Mundo de la vida (Teoría de la acción comunicativa). Varios hechos históricos y de carácter sociológico influyen en esta nueva tematización, entre lo primero, se cuenta, por ejemplo: la ampliación del sufragio, aparición de movimientos sociales, entre otros; en lo segundo, entra en juego, el “descubrimiento” de la teoría sistémica de Niklas Luhmann.

En un afán de continuidad retomo lo vertido en HCOP en cuanto a la problemática esbozada al final de la obra. Se dice ahí que, la esfera de la publicidad transforma a los agentes de la sociedad civil de elementos de raciocinio a agentes consumidores, por tanto, la característica esencial ya no es el razonar, opinar, sino la sugestión. Por ende, el escenario es representado por dos tendencias opuestas: la manipulación de masas y, por otro, el mandato que hereda del Estado liberal de derecho, aquel que concierne a un proceso crítico de comunicación política.

La “Teoría de la acción comunicativa” intenta dar cuenta de lo anterior mediante la tematización de la sociedad en dos bandas: Sistema y Mundo de la vida. El problema clave, ya en este nivel, es “la colonización del Mundo de la vida”; por tal motivo, Habermas intenta (pienso que – no del todo clara, precisa y sobre todo: central⁷⁰) “recuperar” la idea de sociedad civil como factor de influencia en la elaboración y toma de decisiones políticas de parte del Estado a través de asociacionismo, de espacios públicos informales y de instancias legislativas en condiciones que encarnaran en la idea de “soberanía popular sin sujeto”⁷¹

e) Mundo de la vida y Sistema

Por Mundo de la vida se entiende:

... como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente (...). Las estructuras del mundo de la vida fijan formas de la intersubjetividad del entendimiento posible (...). A estos procesos de reproducción cultural, integración social y socialización corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y a la personalidad. Llamo “cultura” al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo “sociedad” a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por personalidad entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción,

⁷⁰ Intentaré explicar el porque de estos vocablos en la parte: Conclusiones a Teoría de la acción comunicativa.

⁷¹ Expresión tomada del libro de Rabotnikof, Nora, op cit esta obra, así como el “Prólogo” de 1990 a HCOP; así como la obra: Teoría de la acción comunicativa, me sirvieron para “entresacar” ideas y darles en su unión mediante este breve resumen, coherencia; así pues el apartado (Sociedad Civil), no pretende originalidad, tan sólo tratar de dotar de sentido al concepto.

esto es que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad (Habermas, 1990: 176, 179 y 196).

Resumiendo, el “Mundo de la vida” está ligado a procesos de reproducción cultural, integración social y socialización siendo vitales en ellos la interacción y la comunicación. Si se contempla la sociedad desde este enfoque, entonces, se está aludiendo a estructuras normativas, valores e instituciones; o sea, a una plataforma que presupone procesos de comprensión entre los actores.

Con respecto a “Sistema”:

Este término funciona en la obra de Habermas como concepto contrapuesto al de “mundo de la vida”. En la evolución de las sociedades las formas de integración sistémica van tomando distancia paulatinamente de las formas organizativas del “mundo de la vida”. Los sistemas se organizan y delimitan a través de mecanismos autorregulados de coordinación de la acción: por ejemplo, el subsistema económico se autorregularía mediante los mecanismos de formación de precios (Velazco, 2003: 173).

Así, cuando hablamos de “Sistema” se alude a los subsistemas económico y de administración pública del Estado; es decir, son organizaciones que se autorregulan, donde es esencial el componente funcional de cada sistema, de este modo, la función del sistema económico es la ganancia, el del complejo estatal el poder. Por otra parte, Habermas atribuye el análisis de “observador” al Sistema como la óptica a través de la cual pueden visualizarse las acciones. Y del “participante” el enfoque desde el cual los actores pueden comprender sus acciones. El pensador alemán emplea un teoría dual para estudiar la sociedad y, que en su actuar, se constituyen por tipos de racionalidad diversa: “Mundo de la vida” (racionalidad comunicativa) y “Sistema” (racionalidad teleológica). El

problema esencial que avisa Habermas es llamado “colonización del mundo de la vida”, es decir, la “invasión” del Sistema en áreas que no son propias de él, de su funcionalidad sobre el espacio propio del Mundo de la vida, la cual posee otro tipo de racionalidad: la intersubjetividad de opiniones.

f) Democracia social-radical

En un artículo que data de más de una década, Rafael Farfán (1994) opone la democracia de corte liberal a la postulada por Habermas denominada democracia social o radical. La primera, tendría que ver básicamente, con el procedimiento mediante el cual periódicamente el pueblo elige las élites políticas encargadas de gobernar con la “aprobación del pueblo”. El escenario que se tendría es la disputa de los partidos políticos en competencia. O como dice Schumpeter: de un gobierno por el pueblo a un gobierno con la “aprobación” del pueblo (op. cit.:105). Reiterando, el pueblo (la sociedad civil) circunscribe su actuación a elegir periódicamente a su gobernante. Esta postura es asumida, entre otros, por Schumpeter y, recientemente por Sartori, Fukuyama. La segunda, es postulada por Jürgen Habermas e indica con ello, un diseño de gobierno con una fuerte participación de la sociedad civil en múltiples esferas públicas de tal manera que se ejerza influencia sobre la elaboración y toma de decisiones públicas y, por supuesto, “...controlar a los representantes políticos encargados de decidir” (op. cit.:111). Por ende, el Estado está sujeto al control social de una esfera de lo público, constituido en un factor de crítica y legitimación de esa instancia. Una sociedad civil concebida bajo la figura de la soberanía popular como idea (i.e. ideal!) de participación en sociedad; todo ello, teniendo como trasfondo las instituciones jurídico-políticas existentes contenidas dentro de un Estado social de derecho.

4.3 BIBLIOGRAFIA

1.- Aguilar Villanueva, Luís F. (1981) "La política después de las ilusiones: Weber", en revista *Nexos*, núm. 38, México.

-(1982) *Política y Racionalidad administrativa*, ED. INAP, México

-(1984) "El programa teórico-político de Mas Weber", en *Política y des-ilusión (Lecturas sobre Weber)*, Cervantes, Luís y Galván Días, Francisco (compiladores), UAM-Azcapotzalco, México.

-(1986) "El itinerario de Weber, hacia la ciencia social", en la revista *Estudios*, núm. 6, México.

-(1987) "Una reconstrucción del concepto de opinión pública", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales.*, num. 30. México, UNAM.

-(1988) "En torno del concepto de racionalidad de Max Weber", en *Racionalidad*; Olive, Leo (comp), ed. XXI, México.

-(1989) *Weber: la idea de ciencia social*. Ed. UNAM- Miguel Ángel, Porrúa, México.

2.-Andrade, Adriana (comp) (2003). *Teoría sociológica contemporánea. Un debate inconcluso*. UAM-Azcapotzalco, México.

3.- Alexander, Jeffrey (1988). "Ensayo de revisión: la nueva Teoría Crítica de Habermas: su promesa y problema", en revista *Sociológica*, núm. 7-8, UAM-Azcapotzalco, México.

4.- Arato, Andrew (1999). "Surgimiento, ocaso y reconstrucción del concepto de sociedad civil y lineamientos para la investigación futura", en *La Sociedad Civil: de la teoría a la realidad*, Olvera, J. Alberto (coord.), El Colegio de México.

-(1993) y Cohen, Jean. "Reconstrucción del concepto sociedad civil. Pluralismo y participación", en el periódico *El Nacional*, enero-febrero de 1993.

-(1999. B) "La sociedad civil y la teoría social", en *La Sociedad Civil*, op.cit.

5.- Ariditi, Benjamín (2004) "Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm.1, México.

6.- Berntein, Richard J. (1988). "Introducción", al libro *Habermas y la modernidad*, ed. Cátedra, Madrid.

7.- Blanc, Alain (2006). "Gran Sociedad y Gran Rechazo: Herbert Marcuse y los decenios 1960-1970", en *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Alain Blanc y Jean-Marie Vicent (dir.), ed. Nueva Visión, Argentina.

8.- Boladeras, Margarita (1996). *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, ed. Tecnos, Madrid.

9.- Bon B, Wolfgang (2005). "Por que es critica la Teoría Critica. Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos", en *La Teoría critica y las tareas actuales de la critica*. Gustavo Leyva (ed.), ed. Anthropos-UAM-Iztapalapa, México.

10.- Cansino, Cesar y Ortiz Leroux, Sergio (1997) "Nuevos enfoques sobre la sociedad civil", en *Metapolítica*, num. 2, México.

11.- Cortina, Adela (1985). *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*. Ed. Cincel, Madrid.

12.- Critchley, Simon (2003). "La filosofía en Alemania". Entrevista en *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*. Lidia Girola y Rafael Farfán H (compiladores), UAM- Azcapotzalco.

13.-Diamont, Larry (1997). "Repensar la sociedad civil", en la revista *Metapolítica*, num. 2, México.

14.- Durbiel, Helmut (2000). *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*. Coedición UAM-Iztapalapa y Plaza Valdez, México.

15.- Farfán Hernández, Rafael (1994). "Comunicación y democracia: la utopía social de J. Habermas", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM.

-(1995) *Sociedad y Sociología. La reformulación de la Teoría Crítica de la Sociedad a partir de una Teoría de la Acción Comunicativa (la obra de Jürgen Habermas de 1972 a 1981)*. Documento de trabajo. Curso de actualización en Teoría Sociológica Departamento de Sociología. UAM- Azcapotzalco.

-(1997) "La lucha por el reconocimiento o la lógica moral de los conflictos sociales", en *Sociológica*, núm. 34, UAM- Azcapotzalco.

- (1999) "Ni acción, ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas" en *Sociológica*, núm. 40, UAM- Azcapotzalco.

-(2003-A) "Acción, valores y guerra. El programa de Hans Joas para la Teoría social actual", en *Teoría sociológica contemporánea. Un debate inconcluso*. García Andrade, Adriana (compiladora), UAM- Azcapotzalco.

-(2007) *Comunidad y Sociedad. Ferdinand Tönnies y los comienzos de la Sociología en Alemania (1887-1920)*. UAM-Azcapotzalco.

- y Girola, lidia (compiladores) (2003-B). *Cultura y Civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*. Ed. UAM- Azcapotzalco.

-Fraser, Nancy (1992) www.docentesizquierda.com.ar/cuadernos/fraser.htm.

16.- Flyvbjerg, Bent (1999). "Habermas y Foucault: ¿Pensadores de la sociedad civil?, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 104, Madrid.

17.- Gabas, Raúl (1980). *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Ed. Ariel.

18.- Galindo Jorge (2003). "Los retos de la interdisciplinariedad: Jürgen Habermas, entre sociología y filosofía", en *La teoría sociológica contemporánea*, op. cit.

19.-García Canal, Maria Inés (1997) "Michael Foucault: Microfísica del poder y control social", en *Los Intelectuales y los Dilemas Políticos en el siglo XX*, Baca Olamedi, Laura y Cisneros, Isidro H. (compiladores), FLACSO-TRIANA EDITORES, México.

20.- Giddens, Anthony (1988). "¿Razón sin revolución? La Theorie des Kommunikative Handelns de Habermas", en *Habermas y la modernidad*, op. cit.

21.-Gil Villegas, Francisco (1984). "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 117-118.

-(1989) "Democracia y Dictadura en la Teoría del Realismo político de Max Weber y Carl Schmitt", en revista *Foro Internacional*, núm. 1, El Colegio de México.

-(1993) “Luís Cervantes y las afinidades electivas”, en la revista *Breviario Político*, núm. 10, México.

-(2005) “Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas”, en revista *Estudios Sociológicos*, num. 67, México.

22.- Grondin, Jean (2000). *Hans- Georg Gadamer. Una biografía*, ed. Herder, Barcelona.

23.- Gurza Lavallo, Adrián (1999). “El programa de investigación de Jürgen Habermas: una Lectura reconstructiva”, en revista *Metapolítica*, núm. 9, México.

24.- Habermas, Jürgen (1988-A). *Ensayos Políticos*, ed. Península.

-(1989) *Teoría de la acción comunicativa I*, ed. Taurus.

-(1990-A) *Teoría de la acción comunicativa II*, ed. Taurus.

-(1990-B) “La influencia de la Escuela de Frankfurt. Tres tesis”, el periódico *El Nacional (Política)*, México.

-(1993-A) *Ciencia y técnica como ideología*. Ed. Rei, México

-(1993-B) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Red editorial Iberoamericana (REI), México.

-(1996) *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. Tecnos.

-(1998) “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”, en *Mas allá del Estado nacional*, ed. Trotta, Madrid.

-(2004) *Historia y critica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida publica*, ed. Gustavo Gili S.A.

-y otros (1980). *Herbert Marcuse*, ed. Gedisa

- y otros (1988-B) *Habermas y la modernidad*, ed. Cátedra.

25.- Haber, Stephane (1999). *Habermas y la Sociología*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

26.- Honneth, Axel (1993). "Elementos de un debate: la sociedad civil", en el periódico *El Nacional*, 11 de febrero, México.

-(1997) *La lucha por el reconocimiento*. Ed. Crítica, Barcelona.

-(2003) "La filosofía en Alemania". Entrevista en *Cultura y civilización*, op. cit.

-(2005) "Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica", en *La Teoría Crítica y las tareas...* op. cit.

27.- Joas, Hans (1998). "El infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo. Sobre la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas", en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*; Hans, Joas, ed XXI, España.

-(2003) " Una alternativa infravalorada: América y los límites de la teoría crítica, en *Cultura y civilización*, op.cit.

-(2004-A)"Los limites de la acción creativa y la necesidad de una teoría cultural"; ambos en *Crítica, acción y modernidad*, ed. Driada, Universidad Michoacana de San Nicolas.

28.- *Crítica, acción y modernidad*, Oliver Koslarek, ed. Driada, Universidad Michoacana de San Nicolás.

29.- Lara Zavala, María Pía (1996). "Jürgen Habermas y su modelo de espacio público", en la revista *Signos*, UAM- Iztapalapa, año X, tomo I.

30.- Lechuga Graciela (2007). *Foucault*, ed. UAM, México.

31.- Leyva Martínez, Gustavo (2007). "Jürgen Habermas: espacio público y democracia", en *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, Rendon Alarcón, Jorge (coord.), UAM-Iztapalapa- Casa Juan Pablos, México.

32.- Lowy, Michael (1989) "Weber y Habermas", en el periódico *El Nacional (Política)*, núm. 20, México.

33.- Maestre, Agapito (1999). "Jürgen Habermas: esfera pública y desobediencia civil", en *Metapolítica*, núm. 9, México.

34.- McCarthy, Thomas (1987). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, ed. Tecnos, Madrid.

-Olvera Rivera, Alberto J. (1999). "Introducción", en el libro. *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, ed. EL Colegio de México, México.

-(1999-A) "Los modos de recuperación contemporánea de la idea de sociedad civil", en *La sociedad civil ...*, op. cit.

36.- Rabotnikif, Nora (2005). "El espacio público como expresión de la sociedad ilustrada: Jürgen Habermas", en *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, ed. UNAM:

37.- Rusconi, Gian Enrico (1985). *Problemas de Teoría Política*, ed, UNAM.

38.- Sahui, Alejandro (2002). *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, ed. Coyoacan,. México.

39.- Sanchez de la Yncera, Ignacio (1998). "Introducción", al libro *El Pragmatismo...*, op. cit.

40.- Serrano, Enrique (1992). "El dualismo "Mundo de la vida-Sistemas"", en la revista *Signos*, UAM-Iztapalapa.

-(1999) "Jürgen Habermas y la Teoría Crítica" en la revista *Metapolítica*, núm. 9, México.

41.- Solares, Blanca (1993). "Convergencias y divergencias de la Teoría Crítica sobre el problema de la modernidad", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 153, UNAM.

-(1997) *El Síndrome Habermas*, UNAM- Miguel Ángel Porrúa.

42.- Vallespín, Fernando (1997). "¿Reconciliación a través del Derecho?. Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas", en *La Filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid.

43.- Velazco, Juan Carlos (2003). *Para leer a Habermas*, Alianza editorial, Madrid.

44.- Torres Nafarrate, Javier (1997) "La propuesta teórica de Niklas Luhmann", en *La Sociedad Compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklass Luhmann*, Antonio Camou y Castro, Jose Esteban (coord), FLACSO-TRIANA editores, México.